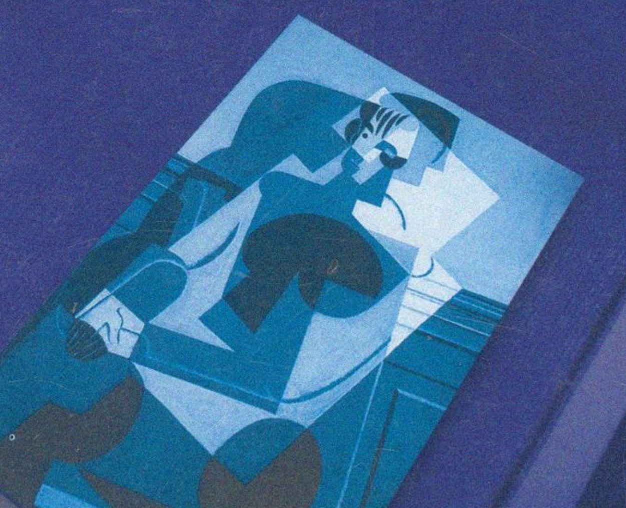
جورج طرابيشي

المرض بالغرب (2)

ازدواجية العقل

دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي



رابطة العقلانيين العرب



اهداء ٢٠٠٩

اسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

ازدواجية العقل

من مؤلفات جورج طرابيشي

- نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (1)، طبعة ثانية، دار الساقي 1999.
- إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (2)، طبعة ثانية، دار الساقي 2002.
- وحدة العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (3)، دار الساقي 2002.
- العقل المستقيل في الإسلام؟ : نقد نقد العقل العربي (4)، دار الساقي 2004.
- من النهضة إلى الردة، دار الساقي 2000.
- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي 1998.
- في ثقافة الديمقراطية، دار الطليعة، 1998.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي 1993.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس 1991.
- معجم الفلاسفة، الطبعة الثانية، دار الطليعة 1997.
- الدولة القُطرية والنظرية القومية، دار الطليعة 1982.
- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الأداب 1995.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة، الطبعة الرابعة، دار الطليعة 1997.
- أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، طبعة ثانية، دار الطليعة 1995.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، الطبعة الرابعة، دار الطليعة 1988.
- عقدة أوديب في الرواية العربية، الطبعة الثانية، دار الطليعة 1987.
- رمزية المرأة في الرواية العربية، الطبعة الثانية، دار الطليعة 1987.
- الرجولة وايديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة 1983.
- الأدب من الداخل، الطبعة الثانية، دار الطليعة 1981.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم، الطبعة الثانية، دار الطليعة 1997.

وبالإنجليزية:

Woman against her sex: a critique of Nawal El-Saadawi, Saqi books, 1989.

المرض بالغرب (2)

جورج طرابيشي

ازدواجية العقل

دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي





* اسم الكتاب: ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي

* تأليف: جورج طرابيشي

* الطبعة الأولى: 2005

* موافقة وزارة الإعلام رقم: 80533 تاريخ 2005/7/25

* الإخراج الفني: بترا للنشر والتوزيع

* الناشر:

دار بترا للنشر والتوزيع www.darpetra.com

سوريا. دمشق. هاتف 5128483

رابطة العقلانيين العرب

* التوزيع:

دار بترا للنشر والتوزيع

سوريا. دمشق. هاتف 5128483

دار ورد للنشر والتوزيع

سوريا. دمشق. هاتف 5141441

الفهرس

مقدمة 7

الفصل الأول

رقصة المتناقضات ووحدة الأضداد 15

الفصل الثاني

الوظيفة النفسية للتناقض 61

الفصل الثالث

الخطاب التراثي كسيرة ذاتية 89

الفصل الرابع

علم «الاستغراب» المستحيل 115

الفصل الخامس

المركزية الغربية والمركزية الإسلامية المضادة 137

الفصل السادس

التطهرية الحضارية 153

الفصل السابع

التراث كلب مُسعُر 201

الفصل الثامن

الترميم النرجسي 243

خاتمة

نحو نهاية بعيدة الاحتمال لرقصة المتناقضات 299

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

- **23 عاما: دراسة في السيرة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة: ثائر ديب، دار بترا 2004.
- **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جافان، ترجمة: فاطمة بلحسن، دار بترا 2005.
- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا 2005.
- **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا 2005.
- **حرية الاعتقاد الديني**، تصنيف وتقديم: محمد كامل الخطيب، دار بترا 2005.
- **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة 2005.
- **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة 2005.
- **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة 2005.
- **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة 2005.

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر كل ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية

تقديم للطبعة الجديدة

في ندوة «العقلانية والعقلانية العربية» المنعقدة في تونس في 1986، كان بيني وبين د. حسن حنفي لقاء وجولة ليلية في شوارع العاصمة.

وضع يده على كتفي وقال: أيها الأخ جورج، لقد علمت أنك تعدُّ أطروحة جامعيةً عني.

قلت: بلى.

قال: لي عندك طلب.

قلت: على الرحب والسعة.

قال: أيها الأخ جورج، أترى هذا الذي يكلمك؟ إنه ليس حسن، بل حسنان. فهناك حسن حنفي الفيلسوف، وهناك حسن حنفي النبي. وما دمت قد عقدت العزم على الكتابة عن حسن حنفي، فرجائي عندك أن تدع حسن حنفي النبي جانباً، وأن تكتب فقط عن حسن حنفي الفيلسوف.

قلت: كما صارحتني، أصارحك. فأنا لا أستطيع تلبية هذا الرجاء. فمعقد أطروحتي كلها على هذه الازدواجية بين الاثنين. وبدون هذه الازدواجية لن يعود لأطروحتي من معنى.

ولا أكتم القارئ أنني ترددت طويلاً قبل أن أورد هذه الواقعة على سبيل التقديم لهذه الطبعة الثانية، وأكشف للقارئ عن تفاصيل حديث دار قبل نحو عشرين سنة وكان ينبغي أن يبقى حميمياً. ولكن هل أكشف فعلاً عن سر؟ فلاحقاً، وفي أكثر من مقابلة صحفية أجريت مع حسن حنفي، وجدته يصرِّح بأنه يجمع في شخصه، كمفكر، بين الفيلسوف والفقيه. وكما سيتبيّن القارئ في هذه الرحلة المطولة مع حسن حنفي، فإن المشكل لا يكمن في هذا الجمع بحد ذاته، بل في كونه يتم، في مئات ومئات المواقف التي سنعرض لها، على حساب مبدأ المبادئ في المنطق: مبدأ عدم التناقض.

باريس 2005 ج. ط

الفصل الأول

رقصة المتناقضات ووحدة الأضداد

«الازدواجية ميل إلى اعتبار مختلف الأفعال النفسية في مظهريها الموجب والسالب في آن معاً، كأن يثبت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وأن يحب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وأن ينزع إلى هدف بعينه وأن يسعى في الوقت نفسه إلى تحاشيه. وتلك هي وحدة الأضداد».

جورج هوير

الفصام ـ 1974

أول ما يلفت النظر وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأياً إلا ليقول بعكسه. وهذا ما أباح لأحد نقاده أن يتطرف في القول إلى حد التجريح فيتساءل عما إذا كان في قدرة قارئ حسن حنفي «أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع؟»[1].

1. فؤاد زكريا، «مستقبل الأصولية الإسلامية: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي»، في مجلة: فكر، العدد 4 (كانون الأول-ديسمبر 1984)، ص17.

إن الموضوع المشار إليه هو سلسلة من مقالات مطولة نشرها حسن حنفي في جريدة **الوطن** الكويتية عام 1984 حول «الحركة الإسلامية المعاصرة». والحال أن ذلك الحكم التجريحي، المبني في حيثياته على مقال متعدد الحلقات، قابل للتعميم، بعيداً عن أية نية تجريحية، على كتابات حسن حنفي في جملتها. فما من كاتب مفكرٍ أتقن رقصة المتناقضات كما أتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط بين مؤلَّف وآخر، أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكري التي يكاد يكون من المحتم أن يمر بها كل كاتب في عصر التقدم والتقلب السريعين للإيديولوجيات وللأنظمة المعرفية هذا، بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، وأحياناً بين صفحات الفصل الواحد، دونما أي اعتبار للفاصل الزمني. ولعله لا يكفي أن نقول إن وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي تسبح فيه كل كتابات حسن حنفي، بل ربما كان من الضروري أن نضيف أن وحدة الأضداد تلك هي التي تصنع وحدة شخصيته ككاتب ومفكر. **فكما يفكر كتاب آخرون بوساطة الاستدلال أو الحدس أو الشطح أو المفارقة، يفكر حسن حنفي بوساطة التناقض.** وخلافاً لما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن هذا التناقض، كما سنبين لاحقاً، قد لا يكون علامة على فصام أو تجزؤ في الشخصية بقدر ما يمثل مجهوداً لصيانة وحدتها. فلولاه لربما تجزأت الشخصية فعلاً. ولكن مهما يكن من أمر البنية النفسية التحتية التي ينهض فوقها هذا البناء النظري التناقضي، فإن كتابات حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحيجنا إلى الدخول في أي نقاش أو حِجاج مع كاتبها. **لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي.** فلنطبق إذن مبدأ اقتصاد الجهد، ولنسلك سلوك السياح ـ في مرحلة أولى على الأقل ـ تاركين لحسن حنفي نفسه أن يكون دليلنا إلى معرض التناقضات الذي لا تحتوي أجنحته المختلفة ـ على كثرتها ـ إلا على بضاعة حسن حنفي نفسه.

لو شئنا حصر كل تناقضات حسن حنفي في كتاباته، لكان علينا أن نعيد كتابة جميع مؤلفاته تحليلاً وتلخيصاً ومقابلة، وهو أمر ننوء به، فضلاً عن أنه سيكون مبعث سأم شديد للقارئ. والأجدى لنا من حصر التناقضات وإحصائها في هذه الحال تصنيفها تحت عناوين عامة ثم سَوْق عينات

تمثيلية على كل بند، وهي عينات تقبل الوصف من الآن بأنها «**عبارات لا تقول شيئاً لأن نصفها الثاني يلغي نصفها الأول**»[1]

وبالفعل، يمكن إجمال تناقضات حسن حنفي تحت العناوين التالية:

أ. تناقض في الموقف المنهجي.

ب. تناقض في الموقف من القضايا.

ج. تناقض في الموقف من الوقائع.

د. تناقض في الموقف من النصوص.

ه. تناقض في الموقف من الأشخاص.

التناقض في الموقف المنهجي

نظراً إلى أن التناقض المنهجي هو أخطر ضروب التناقض إطلاقاً، فلنبدأ به. في مقال بعنوان «التفكير الديني وازدواجية الشخصية المصرية»، نشر في عام 1969، يعلن حسن حنفي أن المنهج الذي سيلتزم به في دراسة «الشخصية المصرية» هو «المنهج الوصفي الفينومينولوجي»، و«ذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية»[2]. وفي المقدمة التي وضعها في عام 1981 لكتابيه «**في فكرنا المعاصر**» و«**في الفكر الغربي المعاصر**» ـ وهما العنوانان الجديدان لكتابه «**قضايا معاصرة**» الصادر في جزئين عامي 1976 و1977 ـ يحدد منهجه مرة ثانية بأنه المنهج الفينومينولوجي مؤكداً على أنه «قد غلب على الجزئين

---

1. التعبير لحسن حنفي نفسه في نقده محاولة كارل ياسبرز تخريج إلحاد نيتشه على أنه إيمان. انظر: حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر** (دار التنوير، بيروت 1982)، ص335-336. ومع أننا نتفق مع حسن حنفي على تعريف العبارة المتناقضة بأنها تلك التي «يلغي نصفها الثاني نصفها الأول»، إلا أننا لا نجاريه في توكيده أن مثل هذه العبارة «لا تقول شيئاً». وسوف نرى لاحقاً، من وجهة نظر نفسية، ما يمكن أن تقوله في حالة حسن حنفي نفسه.
2. حسن حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ط2 (دار التنوير، بيروت 1983) ص119. وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً باسم: ف.م.

منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من «الفنيومينولوجيا الاجتماعية». وإذا علمنا أن مادة هذين الكتابين هي المقالات التي كان نشرها المؤلف في المجلات العربية بين 1968 و1971، فإنه يأخذنا العجب الشديد حين نراه يصرح في أحد هذه المقالات، وهو مقاله في عام 1970 عن «هيغل وحياتنا المعاصرة»، أن «المنهج الوجداني» ـ أي الشعوري ـ منهج مرفوض لأنه «منهج منعزل عن واقعه» و«مرتبط بالتيار المثالي الغربي»، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلي الذي صاغه هيجل والذي طبقه ماركس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي»، وذلك لأن «المناهج العقلية والتجريبية والوجدانية كلها صورية... منعزلة عن الواقع» بينما «المنهج الجدلي، الذي هو حركة الواقع نفسه، هو المنهج الباقي أمامنا»[1].

ولا يقل تناقضاً عن ذلك موقفه من مسألة تطبيق المناهج العلمية على الظاهرة الدينية. فمن ناحية أولى، يقرر أن «العصر هو عصر العلوم الإنسانية» (ف.م، ص112)، وأنه قد «أمكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى» (ف.م، ص68)، وأن «الدين أصبح علماً إنسانياً يُدْرَس في علم الأديان وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني» (ف.م، ص157). ويبدي عجبه وحتى استنكاره من كوننا «مازلنا نخاف أن نمس الدين وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً معطى من عند الله، ويحوطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني» (ف.م، ص69)، ومن كوننا لا نحاول «تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع إلى الظروف النفسية والاجتماعية التي سببتها»[2] ولا نتخذ «التوحيد نفسه موضوعاً لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية

---

1. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص219ـ221. وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً باسم: ف.غ.م.

2. حسن حنفي، التراث والتجديد (دار التنوير، بيروت 1981)، ص86. وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً باسم: ت.ت.

في ظروف نفسية واجتماعية معينة» (ت.ت، ص119). لكنه لا يلبث، من ناحية ثانية، أن يعلن أن الظاهرة الدينية لا تقبل الإرجاع إلى غير ذاتها، وأنها ظاهرة مثالية وقَبْلية، ولا تقع بالتالي في متناول العلوم الإنسانية. وهكذا يسجل اعتراضه على «النعرة العلمية» التي تريد، في مجال الظاهرة الدينية، «استعمال منهج أو طريقة تخالف تماماً موضوع البحث لأنها «مادية» ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي، وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي» (ت.ت، ص61). ومن هنا تجريمه لدعوى المستشرقين ـ وكأنها لم تكن دعواه هو ذاته! ـ في تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على الظاهرة الدينية، ذلك أن «مناهج الاستشراق تفقد الظاهرة طابعها المثالي وتجعل منها ظاهرة مادية» (ت.ت، ص61). و«خطأ المستشرقين أنهم يرون الوحي ذاته نتاج التاريخ... لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوحي، ومع ذلك يدير ظهره ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في نفس الخطأ» (ت.ت، ص61). وهكذا، وبعد أن كان المطلوب تحويل العلوم الإنسانية إلى «علوم محكمة» (بقدر الإمكان)، أضحى المطلوب تحويل الوحي نفسه إلى «علم محكم» (ت.ت، ص129)[1]. بل بعد أن كان المطلوب «تنسيب» RELATIVISATON الظاهرة الدينية عن طريق ردها إلى أصولها التاريخية والاجتماعية والنفسية بتطبيق العلوم الإنسانية عليها على اعتبار أنه لن يكن «الله هو المطلق» فإن «العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته هو تحويل للمطلق إلى نسبي»[2]، أضحى المطلوب رد العلوم الإنسانية إلى الوحي باعتباره علماً مطلقاً: «... وتكون

---

1. لنشر عابرين إلى أن كلام حسن حنفي عن «الوحي باعتباره علما محكما» هو استعارة مباشرة، لا مواربة فيها، من هوسرل، ولكن بعد إنابة «الوحي» مناب «الفلسفة» (راجع مقالة هوسرل المشهورة عام 1911: «الفلسفة باعتبارها علما محكما Philosophie Als Strenge Wissenschaft».

2 حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، الجزء الأول (مكتبة المدبولي، القاهرة 1988)، ص82. وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً باسم: ع.ث.

مهمتنا نحن في وصف الوحي باعتباره علماً كلياً يشمل كل هذه العلوم («علوم اللغة والأدب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، وعلم القانون، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، وعلم المنطق، وعلم الجمال»)، وإرجاع هذه العلوم الإنسانية إلى مصدرها في الوحي؛ ويكون الوحي بالتالي هو العلم الإنساني الشامل» (ع.ث، ص140).

ويكاد موقفه من أحد مناهج العلوم الإنسانية، وهو المنهج التاريخي تخصيصاً، أن يشكل فضيحة منطقية. فكتاباته، في شطر منها، تؤسس **عبادة للتاريخ**. فـ«الإنسان كائن تاريخي، وواقعه واقع تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»[1]. وعلم التاريخ هو العلم الأول، لأن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»، مرهون باكتشافها «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ» (د.إ، ص317 و329). بل لا نغالي إذا قلنا إن التاريخ يتبدى في كثرة من كتاباته ـ وهذه في الحقيقة نظرة غير تاريخية ـ وكأنه إله آخر: «إذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله، فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره» (د.إ، ص293). فإلى جانب «لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم» (ت.ت، ص118)، هناك أيضاً، وأولاً، «لاهوت التاريخ»: فما دام كل شيء في الإنسان تاريخياً، وما دام «الوعي بالواقع والوعي بالذات والوعي بالزمان... هو الوعي بالتاريخ» (د.إ، ص319)، فإن الفقه نفسه ـ وهو العلم المميَّز والمميِّز للحضارة العربية الإسلامية مثله مثل اللاهوت بالإضافة إلى الحضارة الأوروبية المسيحية في العصر الوسيط ـ لا معنى له إلا بقدر ما يكون هو «فقه التاريخ» (د.إ، ص338). ويكاد يكون أول مأخذ وأخطر مأخذ لمؤلّه التاريخ هذا على تراثنا القديم هو غياب مبحث التاريخ عنه[2]: فعلى الرغم من «ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام»، وعلى الرغم

---

1. حسن حنفي، دراسات إسلامية (دار التنوير، بيروت 1982)، ص338. وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً باسم: د.إ.

2. «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» هو، بالفعل، عنوان أحد المقالات العشرة التي يتألف منها كتاب دراسات إسلامية.

من «زهونا بحضارتنا الإسلامية القديمة... التي قامت لوراثة التاريخ القديم ولاحتواء الحضارات القديمة»، فإن التاريخ لا يتألق في حضارتنا إلا «بغيابه»، أو حتى «بسقوطه»، فكأننا «أمة بلا تاريخ أو على هامش التاريخ أو خارج التاريخ» (د.إ، ص111). وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم» هو الذي «أورثنا غياب الوعي للتاريخي في وجداننا المعاصر» (د.إ، ص318)، فإن عاشق التاريخ الذي هو حسن حنفي لا يحجم في واحد من أحدث تصريحاته عن التنكر لقانون إيمانه التراثي الذي كان أعلنه في «اليسار الإسلامي» وعن نسب نفسه مرة ثانية إلى الماركسية ـ بعد قطيعته المدوية معها ـ لا لشيء إلا لأن الماركسية هي فلسفة للوعي التاريخي: «إذا كنا نفهم الماركسية جيداً، فأهم درس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الأبنية التحتية، **ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي**. أنا ماركسي، ولكني ماركسي شاب. معنى ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيغل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا. وما زلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر، إن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: **أن تدخل الوعي التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي**»[1]. وتتويجاً لهذه النزعة التاريخية الجامحة ينتهي حسن حنفي إلى تبني موقف تنويري لا ريب فيه، فيدعو إلى الاحتذاء بالهيغليين اليساريين وفلاسفة التنوير في دراساتهم الجذرية حول الدين «التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم» بحيث «نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية» ونأخذ بدراسة «الدين كعلم إنساني»، أي كموضوع لـ«علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني» وعلم «تاريخ الأديان المقارن» (ف.غ.م، ص27). ومن هذا المنطلق يخص حسن حنفي «علم النقد التاريخي للكتب المقدسة» بمكانة مميزة من أجل «إعادة النظر في المصدر الإلهي» للكتب المقدسة وبيان «المصدر الإنساني» لهذه الكتب و«تقويض الأسس التاريخية

1ـ حسن حنفي، «من بيروت إلى النهضة: أسئلة واختيار»، في مجلة: **الثقافة الجديدة** (الدار البيضاء)، السنة 7، العدد 29 (1983)، ص17 (التسويد في النص الأصلي).

للاهوت العقائدي التبريري»[1]. وحماسة حسن حنفي لسبينوزا وانتصاره له على ديكارت وترجمته لرسالته في اللاهوت والسياسة تعود في سبب رئيسي منها إلى أخذ سبينوزا بقواعد المنهج التاريخي وإلى تطبيقه منهج الشك الديكارتي «تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، أعني مجالات الدين الرسمي والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بني إسرائيل...الخ» (ف.غ.م، ص59). فسبينوزا هو الرائد الحقيقي لفلسفة الأنوار وجذريتها العقلية والتاريخية إذ كان «يرى أن البحث التاريخي للكتاب (المقدس) يسبق الإيمان بألوهيته؛ فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الآلهي، وبالتالي يعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي» (ف.غ.م، ص72). ومن هذا الموقع السبينوزي يَعجَب حسن حنفي لمعارضة هيغل ـ وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ ـ لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويضع هذه المعارضة في خانة «الجوانب المحافظة في فكره»: «عارض هيغل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها، مع أنه يستشهد بالنصوص، لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمي. مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداءً من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس. وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المضبوط، وليس على أساس عقائدي إيماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية، خاصة عند شتراوس وباور» (ف.غ.م، ص191-192).

1ـ في: لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (دار التنوير، بيروت 1981)، ص165-166. وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً باسم: ت.ج.ب.

وما يصدق على موقف حسن حنفي من هيغل يصدق على موقفه من فيلسوف احتضار المسيحية: ميغيل اونامونو. فعلى الرغم من تثمينه العالي لفكرة اونامونو عن «الوحي الحي» أو «الوحي المعاش بالتجربة» في قبالة «الوحي المكتوب»، وعن «شهادة الروح» في قبالة «شهادة الكتاب» و«عبودية الحرف»، فإنه يلاحظ أن «هذه الفكرة، بالرغم من طرافتها وصدقها ومخاطبتها للتجربة الإنسانية، تقضي بتاتاً على النقد التاريخي الذي يقوم أساساً على دراسة النص، ومعرفة مصدره، وتتبع نشأته وتطوره، وتخلط بين التصوف والعلم. وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولي، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، خاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال في الإنجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب» (ف.غ.م، ص308-309).

هذا كله من ناحية أولى، أما من الناحية الثانية فإن ما كان سباحة في التاريخ أو حتى غرقاً فيه من أخمص القدمين إلى فروة الرأس ينقلب إلى تعالٍ عليه. وما كان أصلاً يصير فرعاً، وما كان مهمازاً يصير لجاماً. فخطأ المستشرقين القاتل، كما رأينا في نص سابق، هو أنهم «يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ» ويحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية «أصولاً تاريخية واجتماعية». ووجهة نظر التعالي تعلن عن نفسها غالباً في مثل هذه العبارة المحكمة، الجامعة المانعة: «نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات»[1]. **ونحن بدورنا نشعر أننا ما عدنا نتعامل مع حسن حنفي التنويري أو الهيغلي أو الماركسي، بل مع حسن حنفي الهوسرلي.** وكما تقضي الأصولية الفينومينولوجية، فإن النعت «تاريخي» سيخلي مكانه للنعت «ماهوي» أو «مثالي». فالتراث العربي الإسلامي يتميز بخاصية جوهرية لا يتميز بها تراث أي أمة أو حضارة أخرى، فهو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة» (ت.ت، ص70)؛ «تراث ماهوي يعطي موضوعات مثالية» (ت.ت، ص71).

---

1. حسن حنفي، «المسلمون في آسيا»، في: **اليسار الإسلامي** (القاهرة 1981)، ص161. وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً بالرمز: ي.إ.

وليست المثالية صفة الوحي وحده، بل هي صفة الفكر الإسلامي في جملته: «إن الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظـواهر ماديـة، أي أنها موضوعات فكرية مـستقلة وليـست موضـوعات تاريخيـة» (د.إ، ص227). وإزاء تراث كهذا تكون «مهمة الباحث تحويل الموضـوع مـن أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلـى أساسـه الفكـري الشعوري». وكما يقوم كل نهج الفينومينولوجيا على «الوضع بين القوسين»، كذلك فإن مهمة الباحث في التراث «وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام، ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور» (ت.ت، ص71). وهـذه مهمة الشارح أيضاً: فـ«الشرح هو تحويل النص إلى نظرية خالـصة فـي العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيهـا، وبالتـالي... يصبح واضحاً بذاته ويتحول إلـى حكمـة بعـد أن كـان تاريخـاً» (د.إ، ص117). المطلوب إذن «تحويل الفكر التاريخي إلى نظرية خالـصة فـي العقل» (د.إ، ص193)؛ أي بعبارة أخرى: «عرض الموضوعات عرضـاً عقلياً خالصاً دون حوامله الحضارية وشوائبه التاريخيـة» (د.إ، ص197). وهكذا تنقلب الآية انقلاباً تاماً؛ فبعد أن كان «الدين في حد ذاتـه افتراضـاً عقلياً أو مجرد إمكانية لأنه لم يوجد إلا من خـلال تفـسيراته التاريخيـة» (ف.م، ص70)، يصبح المطلوب التخلص من هذه «التفسيرات التاريخيـة» تحديداً باعتبارها ـ وهذه لفظة لها مشحونيتها الخاصة مـن وجهـة نظـر التحليل النفسي ـ «شوائب». وبعد أن كان «الإسلام معطى تاريخياً ولـيس دينياً... ويهمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتـى» (ت.ت، ص20)، يتفرع الأصل ويتأصل الفرع: «التاريخ في نهاية الأمر لا يكـون حكما شرعيا، فلا يمكن الانتقال من الفرع إلى الأصل، أو **من الواقع إلـى الفكر**» (ي.إ، ص100). وتسويدنا لهذا المقطع من الجملة لم يأت عفواً؛ فقد سوّدناه وفي خاطرنا عشرات الجمل التي أكد فيها حسن حنفي في عشرات المواضع على أن الواقع، على العكس، هو الأصل وليس الفرع بالإضـافة إلى الفكر: «الواقع مصدر كل فكر» (ف.م، ص26)، «الواقع هو المـصدر الأول والأخير لكل فكر» (ت.ت، ص13)، «الأولوية للواقع علـى الفكـر» (ف.م، ص126)، «أسبقية الواقع على الفكر» (ت.ت، ص13). والهدم هنـا

يطول حتى تلك النظرية التي لا تخلو من أصالة والتي صاغها حسن حنفي حول «أسباب النزول» و«أسباب النسخ» باعتبارها دليل التاريخية وتجسيدها في الوحي الإسلامي: «إن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع» (ف.م، ص13). إذن فـ«الوحي يتغير طبقاً لتغير الواقع» (ت.ج.ب، ص111)، والزمانية بُعد مباطن له: «الوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره» (د.إ، ص59). لكن هذه النظرية الثمينة، التي كان يمكن أن تقدم ركيزة لتجديد من الداخل في أصول الفقه، لم يكتب لها، لا أن تطوَّر كما كان مأمولاً، ولا حتى أن تصون بقاءها كمجرد مجاهرة بالإيمان؛ فقد كان مآلها، نظير كل القضايا والمواقف في عالم حسن حنفي الفكري، أن ترتد على ذاتها وتنقلب إلى عكسها. أفلا يقول في واحد من أحدث مقالاته: «لا يهمنا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التي كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معاني الآيات» (ي.إ، ص100)؟ ثم ألا يحذر في المقال نفسه من أن يفسر أحد آيات القرآن ووقائع التاريخ النبوي وأحكام الإسلام العامة بـ«ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتقلبات الزمن» (ي.إ، ص99)؟ وأخيراً ألا يطالب علوم التفسير بأن تتجاوز «التفسير التاريخي الذي وقع فيه أغلب المفسرين وكأن القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية» (ي.إ، ص19)؟ وبالتوازي مع ذلك تخلي نظرية «أسباب النزول» التاريخية مكانها لنظرية «الظواهر الإيجابية والسلبية» اللاتاريخية. فالظواهر المعنية هنا هي تلك التي تصاحب «تحول النص الديني إلى فكرة، والوحي إلى حضارة». فخلافاً للنص الذي استشهدنا به قبل قليل والذي يؤكد على كون الإسلام «معطى تاريخياً» وعلى أن المهم ليس نشأته كدين بل تطوره كحضارة، نرى الإيجابية تُنسب هذه المرة إلى النص الديني بما هو كذلك، والسلبية تنسب إلى التاريخ وإلى الفكر من حيث هو عمل تاريخي في النص الديني. وهكذا فإن الظاهرة الإيجابية في العلوم العقلية هي تلك التي «تصدر من

النص الديني بعد فهمه أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى... أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها، وبتعبير آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى» (ت.ت، ص144). وبما أن الوحي «بناء نظري شامل» والنص «حقيقة متكاملة»، فإن عمل التاريخ أو الفكر -وهو بالتعريف تاريخي - لا يمكن إلا أن يكون انتقاصا وانحطاطاً. وبالفعل، مادامت «الظاهرة السلبية تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي»، فمن المستحيل أن «توجد حضارة تقدم ظواهر إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية، وهذا هو معنى تحول الوحي إلى حضارة» (ت.ت، ص145). والانحطاط هو أيضا المعنى الذي يمكن استخلاصه من هذا الحكم الذي يطلقه حسن حنفي في معرض تعليق له على نص لليسنغ: «لا يمكن العبور من التاريخ إلى الإيمان على الإطلاق، فهناك هوة سحيقة بين العرضي والجوهري؛ فالعرضي عرضة للخطأ، أما الجوهري فيقينه مطلق» (ت.ج.ب، ص178). ومادامت نسبة التاريخ إلى الوحي كنسبة العرض إلى الجوهر، والنسبي إلى المطلق، والخطأ إلى اليقين، فلا غرو أن يعلن حسن حنفي رفضه القاطع «للخلط بين الإسلام والتاريخ» (ت.ج.ب، ص110)؛ فمثل هذا الخلط جائز في المسيحية، وجائز حتى في اليهودية، ولكنه غير جائز إطلاقاً في الإسلام لأن فيه تجاهلا وتناسيا لـ«نوعية الدين الإسلامي الذي يفرّق بين الإسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الإسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم»[1]. من هنا كان رفض تطبيق المنهج التاريخي على الإسلام، إذ «بهذا المنهج يتحول الإسلام من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان» (د.إ، ص227). وهكذا، وبعد أن كان المنهج التاريخي موضع مديح مطلق باعتباره ضامن صحة كتب الوحي، يمسي موضع هجاء مطلق بوصفه منهجاً مخارجاً وغير مطابق لموضوعه المثالي الذي هو الوحي. فهذا المنهج «يقوم على تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها، وإرجاعها

1- ف.م، ص139. ولنا عودة إلى دلالة هذا الاستثناء للإسلام من التاريخية.

إلى عناصر سابقة لها، وتحويلها إلى كم تاريخي محض، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو الشعور» (د.إ، ص226-227). وهذا المنهج «ليس منهجا علميا» ولا كليا، بل «نشأ تحت ظروف خاصة، يستعمله المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية، ويعممونه على حضارات وظواهر «مثالية» ليحيلوها إلى «ظواهر تاريخية» (د.إ، ص227-228).

ويخصص حسن حنفي تسع صفحات من كتابه «التراث والتجديد» لنقد المنهج التاريخي، وأربع صفحات لنقد قرينه ورديفه، منهج الأثر والتأثر، مما يشغل في مجموعه عُشْر الكتاب[1]. فـ«المنهج التاريخي هو المنهج الأول المعبر عن النعرة العلمية». فهو يتوقف عند عامل البيئة مع أن «الأفكار مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص في الشعور». وهو يتوقف عند عامل الأشخاص مع أن «الأشخاص حوامل للأفكار وليست مصدراً لها». وهو يدعي أن «الإنسان هو خالق الفكر» مع أن «الوحي هو مصدر الفكر». وهو يجعل من تاريخ الفكر «تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم، مولدهم وثقافتهم، ميولهم وأهوائهم، مذاهبهم وأفكارهم، وظائفهم ومناصبهم» مع أن «الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معانٍ وأبنية نظرية». وتصل مغالاة حسن حنفي في رفض المنهج التاريخي إلى حد رفض وضع أي تاريخ لأي مبحث فكري: فمجرد أن يكون هناك تاريخ اسمه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» أو «تاريخ علم الكلام» أو «تاريخ التصوف الإسلامي» أو «تاريخ الفقه الإسلامي» «فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ... فالتاريخ والفكر من طبيعتين مختلفتين» (ت.ت، ص64-72).

ختاماً، كان حسن حنفي في طوره التاريخي قد قال: «الله هو التاريخ» (ف.غ.م، ص223). أفلا نستطيع أن نختصر كل موقفه، وهو في طوره المضاد للنزعة التاريخية، بالقول: «التاريخ هو عدو الله»؟

---

1. لا يتسع المجال هنا لإجراء دراسة مقارنة، ولكننا لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن نقد حسن حنفي للمذهب التاريخي وللمنهج التاريخي يكرر، بصورة حرفية أحياناً، نقد هوسرل لهما في مقاله/ كتابه الفلسفة باعتبارها علماً محكماً، أي للفلسفة باعتبارها علم الحقيقة المطلقة التي تقصّر عن إدراكها النسبية التاريخية.

التناقض في الموقف من القضايا

إن نظير هذا التناقض المحض، العاري، الصارخ، يطالعنا في موقف حسن حنفي من بعض القضايا النظرية التي أصبحت محور تفكير الأنتلجانسيا العربية في العقدين الأخيرين كموقفه من قضية العودة إلى النبع وإلى النص الخام، وكموقفه من قضية الوحدة والتعدد، وكموقفه من العلمانية والدينية، والنقل والعقل، والتراث والتجديد، والمادية والعلمية والتنوير، والعلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية سواء أفي طورها اليوناني أم طورها المسيحي أم طورها العقلي ـ العلمي ـ التكنولوجي، إلخ. ففي جملة هذه القضايا لن نستطيع أن نفهم موقف حسن حنفي ما لم نوقف العمل بالمبدأ الأول للمنطق: مبدأ عدم التناقض. فالقول بالشيء وبعكسه ومن قبل القائل نفسه، وإن يكن مرفوضاً أو موصوماً بوصمة التهافت من وجهة النظر الاستدلالية والمنطقية، ممكن تماماً من وجهة النظر الواقعية والنفسية، وله صدقه وماصدقه، بل له منطقه الخاص، وهو وحدة الأضداد. صحيح أن الشيء لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في آن واحد، لكن هذا فقط لأنه شيء، أي لأن انتماءه هو إلى عالم الأعيان. أما الوقائع «الفكروية» أو «الوجدانية»، التي هي أدخل في عالم الأذهان، فأكثر قابلية للازدواجية: أفلا يقدم لنا مسرح الحياة العقلية أمثلة على إلحاد يخفي إيماناً مثلما يقدم لنا مسرح الحياة النفسية أمثلة على حب يبطن كرهاً؟ ولكن ما لا يعدو أن يكون في الحالات الأخرى أمثلة أو لحظات نادرة وخاطفة يؤلف، في حالة حسن حنفي، النسيج المركزي لعالمه الفكري: فالتناقض هنا هو اللحمة والسدى معاً وليس مجرد «عقدة» عارضة. ومن ثم، فإن ما يربك ناقده هو كثرة الأمثلة التي يستطيع أن يتخيَّر بينها ـ وكيف يتخير بينها ـ وليس قلّتها. ولذلك، وحتى لا نثقل على القارئ، فسوف نعمد، في عرضنا للمواقف التناقضية، إلى طريقة «الومضات» (الفلاشات Flashes) فلا نختار من النقائض سوى الأمثلة البيِّنة، الناطقة بذاتها، التي ينقض موجبها سالبها وسالبها موجبها نقضاً مباشراً وجذرياً، بما يغني عن أي تدخل من جانبنا:

+ «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه» (ف.غ.م، ص312).

- «الوحي هو عامل التقدم» (ت.ج.ب، ص7).

+ «الوحي نظرية خالصة في العقل» (د.إ، ص177).

- «الوحي فكر جاهز» (ف.م، ص55).

+ الوحي هو مصدر الفكر» (ت.ت، ص68).

- «الطبيعة هي مصدر الفكر» (ف.م، ص184).

+ «اللجوء إلى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر» (ت.ت، ص67).

- «العود إلى الطبيعة، فالطبيعة هي مصدر الفكر» (ت.ت، ص67).

+ «الطبيعة لا تنتج فكراً» (ت.ت، ص 71).

- «الطبيعة هي مصدر الفكر» (ف.م، ص184).

+ «الفيلسوف والنبي شخص واحد والفلسفة والدين حقيقة واحدة»[1].

- «الفلسفة... إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي» (ف.غ.م، ص 231).

+ «لا يمكن استخراج الحقائق الدينية من النصوص، فالنصوص لا تزيد عن كونها روايات تاريخية عرضة للخطأ والتحريف، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير» (ف.م، ص283).

- «ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب... فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق... وقبول الوحي قائم على واقعة وهي وجود كتاب... يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير، نقصاً أو زيادة» (ت.ت، ص129).

+ «يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب، كما

---

1. حسن حنفي، دراسات فلسفية (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1998، ص114). وسنشير إلى هذا المصدر لاحقاً باسم د.ف.

تحميه من الظنون والأوهام والمعتقدات والشكوك والمصالح والأهواء» (ع.ث، ج1، ص401).

- «لما كان النص فارغاً إلا من الوقائع الأولى التي سببت نزوله فإنه كثيراً ما تتدخل الأهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ النص... ومن ثم يتحول النص إلى مجرد قناع يخفي وراءه الأهواء والمصالح والنزعات والرغبات والميول» (ع.ث، ج1، ص399-400).

+ «الإجماع حجة سلطة وليس حجة عقل... كما أن إجماع الأمة أقرب إلى إجماع في لحظة معينة، لحظة تسليم للسلطان، لحظة استسلام دون مقاومة، لحظة انكسار تاريخي» (ع.ث، ج3، ص27، ج5، ص46).

- «الإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي أو إلهام يأتي حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر» (د.إ، ص102).

+ «للثورة العلمانية جزء من ثورة الإسلام» (ي.إ، ص43-44).

- «[النهضة الإسلامية] نهاية العلمانية والتغريب» (ي.إ، ص207).

+ «نحن في حاجة إلى إعطاء حركة للتنوير العلماني لدينا دفعة جديدة» (ف.غ. م، ص231).

- «[نرفض] التغريب والعلمانية» (ي.إ، ص14).

+ «الدعوة إلى العلمانية عند علي عبد الرزاق وخالد محمد خالد... دعوة للإصلاح على النمط المسيحي الغربي» (ت.ت، ص77).

- «العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس، واتهامها باللادينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير وحضارة أخرى» (ت.ت، ص55).

+ «تحوّل التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها... وتحولت العقائد إلى بدائل عن المصالح، وضاعت مصالح الناس، ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التي نشأت أساساً بسببها وكرد فعل على العقائد الإيمانية

اللاعقلية الفارغة من أي مضمون. وقد أدى ذلك كله في النهاية إلى فصل النظر عن العمل، وبقاء العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة، ولم تغن عنها العقيدة شيئا» (ع.ث، ج1، ص65-66).

- «لكن في الأمة الإسلامية الحكم للشريعة الإسلامية... والشريعة الإسلامية تقوم على المحافظة على الدين والعقل والنفس والعرض والمال... وترعى مصالح المسلمين» (ي.إ، ص169).

+ «قد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي أكثر ما نحتاجه في عصرنا هذا من إيمان بالإنسان، ونداء للحرية، والاتجاه نحو العالم الحسي... والنقد التاريخي للكتب المقدسة... ودراسة الحركات العلمانية والتيارات الإنسانية التي اتهمت بالإلحاد ظلما... وهي التيارات الفكرية التي تدعو إلى العقل دون السر، والحس دون الخرافة، والحرية لا الجبر، والعلمانية دون الكهنوتية» (ف.غ.م، ص27).

- «وفي الوقت نفسه نردد دعوات أخرى نشأت في بيئة أوروبية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة... كما فعل علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم»، مع أن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة الإسلامية إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة. فالدين نظام للدولة» (ف.غ.م، ص27).

+ «تتولد العقلية الانقلابية وتغيير المجتمعات {في النموذج التراثي} عن طريق الصفوة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرآني الجديد القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوي للبغي والعدوان، والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر... وبالتالي يتم العمل في الخفاء، سراً لا علانية، تحت الأرض أكثر منه فوق الأرض... ولا ضير من استعمال العنف المسلح والاغتيال السياسي لتبديل الزمرة الحاكمة وإحلال الصفوة المؤمنة محلها. ويتم ذلك كله باسم الله دفاعاً عن حقه، وتأكيداً لحاكميته، وتنفيذاً لإرادته، وامتثالاً لطاعته، وطمعاً في أجره وثوابه. ولا يتم باسم الإنسان، دفاعا عن حقوقه، وتأكيداً لسلطانه، وتحقيقاً لمصالحه العامة... وبالتالي غابت النظرة الإنسانية ونقصت الرحمة وظهرت القسوة. والله

يبرر شعورياً عند دعاة التراث سلوكهم لأنهم يدافعون عن الشرع باسمه... وكأن الله ليس غنياً عن العالمين وفي حاجة إلى دفاع، وكأن الله لم يكرم ابن آدم في البر والبحر ولم يجعله سيد العالمين» (د.إ، ص138).

- «هناك تعارض شديد بين فكرتين، وتصورين، ومجتمعين، ونظامين، وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر... الخ. وإنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما»[1].

+ «لا شك أننا لو شئنا المزايدة في الإيمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الإنسان لقلنا إن الله حاكم على العقل، والعقل هو المحكوم... وأين مكمن الخطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الإنسان أمام المزايدة إلا الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام، ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هو مهمة الجيل» (ع.ث، ج3، ص438).

- «لا نستطيع أن نقف أمام الحاكمية، لأن قوة الحاكمية هي أن الحكم لله. هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصاً في الوحي: لا حكم إلا لله...: ومن ثم فهي واقع. فأنا غير مستعد أن أقول: الحاكمية ليست لله»[2].

---

1. حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (المؤسسة الإسلامية للنشر، بيروت 1986)، ص48.

2. «من بيروت إلى النهضة»، في الثقافة الجديدة، ص14. ومهما يكن، فإن كلاماً بمثل هذه الخطورة الأيديولوجية لا يكفي لنقضه أن نثبت تناقضه مع كلام أو نص آخر لصاحب الكلام نفسه. فلا بد من التوقف أيضاً عند الدعوى بأن الحاكمية الإلهية منصوص عليها في الوحي. وبديهي أن الاعتراض الأولي يمكن أن يأخذ شكل طعن في منهج النص من أساسه. وسوف نرى لاحقاً أن لحسن حنفي نفسه اعتراضات جذرية على منهج النص. ولكن الاعتراض الأكثر سداداً هنا هو ذاك يتصل بدلالات الألفاظ وعلم التفسير. فعبارة=

التناقض في الموقف من الوقائع

قد تكون «القضايا»، بحكم قوامها النظري وانتمائها إلى عالم الذهنيات، ذات طبيعة لدنة وقابلة للتشكيل، وتتيح بالتالي مجالاً أكبر للتبدل أو للتقلب في الموقف منها وصولاً إلى التناقض التام، على نحو ما رأينا. وبالمقابل، يفترض بالوقائع أن تكون أصلب عوداً وأكثر عناداً، وتفرض بالتالي قدراً أكبر من التماسك والاستمرارية في الموقف منها. ولكن تعامل حسن حنفي مع الوقائع لا يقل تقلبا، كما سنرى، عن تعامله مع القضايا، على الرغم مما تتسم به من ثبات وصلابة في القوام بالمقارنة مع هذه الأخيرة. ولنبدأ أمثلتنا هنا أيضاً بواقعة تاريخية هي ما يسميه مؤلفنا بـ«حضارة الوحي»[1].

لقد وجدنا مؤلفنا يعلن عن رفض قاطع للمنهج التاريخي في حال تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية من حيث أنها وحي تطور إلى حضارة. والواقع أن مؤلفنا لا يكتفي بأن يضع عدم صلاحية المنهج التاريخي فحسب، بل يعلن أيضاً عن «أزمة في البحث العلمي» وعن «أزمة في الدراسات الإسلامية» «تتلخص أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه»، أو بالأحرى في مناقضته «لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي» (ت.ت، ص59-60). خطأ

= «إن الحكم إلا الله» قد وردت فعلاً في ثلاث آيات قرآنية. ولكن ليس بالمعنى السياسي والدستوري للحكم، بل بالمعنى العبادي والعقيدي والخلقي، أي ليس بمعنى الحكومة GOUVERNEMENT، بل بمعنى الحكم JUGEMENT أي القضاء الإلهي والإرادة الإلهية التي فرضت التوحيد وشاءت لنا أن يكون الله واحداً لا شريك له، والفصل في الحق والباطل، ومعرفة النيات والدخائل، إلخ، وذلك كما يتضح بداهة من نصوص الآيات الثلاث: «إن الحكم إلا الله يقص الحق وهو خير الفاصلين» الأنعام، الآية 57. ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ (سورة يوسف، الآية 40)، ﴿إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون﴾ (سورة يوسف، الآية 67). وقد ورد فعل «حكم» ومشتقاته 89 مرة في القرآن الكريم بمعنى قضى وفصل، إلخ، بدون أن يرد مرة واحدة بمعنى الثيوقراطية.

1. لنلاحظ أن حضارة الوحي لا تعني شيئاً آخر سوى الحضارة الدينية. ولكن حسن حنفي يؤثر لفظ «الوحي» على لفظ «الدين» لأن «لفظ الدين أصبح لفظاً سلبياً خالصاً لا يؤدي المعنى المقصود به» (ت.ت، ص66).

المنهج التاريخي أو خطأ المستشرق يعود إذن إلى تجاهل خصوصية الحضارة العربية الإسلامية. فالمستشرق نشأ في حضارة «تطورت بفعل قوة الرفض للقديم... ورفض كل مصدر سابق للمعرفة» (ت.ت، ص62). و«من ثم ظن المستشرق أن كل حضارة لا بد وقد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربية» (ت.ت، ص66). والحال أن المنهج التاريخي يمكن أن يكون خصباً فعلاً في الحضارة الأوروبية من حيث أنها حضارة رفض لكل «حقيقة مسلّم بها» ولكل «معطيات مسبقة»، أي حضارة تعرّى فيها «الواقع من كل نظرية» وأصبحت فيها كل الحقائق مكتشفة «في التاريخ ومن التاريخ» (د.إ، ص227). أما في ظل حضارة نشأت من «معطى مركزي واحد هو الوحي»، وكانت الظواهر الفكرية فيها «تعبيرا حضاريا عن الوحي»، فإن المنهج التاريخي يفقد خصوبته وتفقد معه الظاهرة «طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي... وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاها أساسها، وفي المجتمع الذي أعطاها طبيعتها» (ت.ت، ص61). هذا بطبيعة الحال إذا افترضنا في المستشرق حسن النية. أما في حال سوء النية فقد يكون غرضه من تطبيق المنهج التاريخي «إثبات جدب الحضارة وصمت الوحي» (ت.ت، ص68). لأن هذا المنهج، إذ يقلب معادلة المعطى القبلي ويؤكد أن «الإنسان هو خالق الفكر وليس الوحي هو مصدر الفكر»، «يقضي على نبوة محمد وعلى الوحي الإسلامي ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية[1]... مما يدل على أن المنهج التاريخي، بظاهره الموضوعي المحايد، يقوم على فكرة مسبقة وعلى تمييز حضاري وتعصب ديني» (د.إ، ص228). بيد أن الخطأ ليس خطأ المستشرقين وحدهم، بل قد يقع الباحثون المسلمون فيه أيضاً ـ كما رأينا ـ مع أنهم «مؤمنون بالوحي» (ت.ت، ص61). ومن ثم تصبح «المسألة هي الوعي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته وبنائه» (ت.ت). وبما أن موضوع البحث هنا ليس المنهج التاريخي بحد ذاته، بل عدم مطابقته

---

1. حسن حنفي هو القائل، بالمناسبة، في موضع آخر إن «النبوة أقل من المعرفة الطبيعية، لأن يقينها المستمد «من الوحي وحده» ليس يقيناً «عقلياً رياضياً، كما هو الحال في المعرفة الطبيعية، بل يقيناً خلقياً» (ف.غ.م، ص64).

لموضوعه، أي الحضارة العربية الإسلامية من حيث هي حضارة «وحي مثالي» بالمقابلة مع الحضارة الغربية من حيث هي حضارة «وعي تاريخي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل مركزية الوحي بالنسبة إلى الحضارة العربية هي فعلاً وعلى صعيد الوقائع السمة المركزية المحدِّدة لنوعيتها والمميِّزة لها عن كل حضارة أخرى؟ إن الجواب لا بد أن يكون بالإيجاب وإلا لانهارت كل المحاكمة العقلية بصدد عدم صلاحية المنهج التاريخي وعدم مطابقته لموضوعه المثالي. ولكن بما أن مبدأ عدم التناقض هو عند حسن حنفي مبدأ التناقض[1]، فإن انتقالنا إلى «الناحية الثانية» يعدّ لنا أكثر من مفاجأة، إذ أن قلم حسن حنفي يتحول عندئذ إلى معول يهدم به كل ما ابتناه في «الناحية الأولى».

المفاجأة الأولى أن الصدور عن معطى مركزي مسبق ليس خصوصية تنفرد بها الحضارة العربية الإسلامية، بل هو تعبير عن قانون عام تنقسم بموجبه الحضارات إلى «نوعين: مركزية تدور العلوم فيها حول مركز واحد مثل الحضارة الإسلامية، وطردية تخرج العلوم منها رد فعل على المركز ونفياً له» مثل الحضارة الأوروبية التي «بدأت تطورها قبل بنائها وأصبح بناؤها نتيجة لتطورها» (ي.إ، ص22).

فإذا ما قبلنا بهذا القانون السوسيولوجي للحضارات الذي يجعل من «المركزية»، لا صفة خاصة أو حصرية، بل صفة عامة مقابلة لصفة عامة أخرى هي «الطردية»، وجدنا أنفسنا للحال أمام مفاجأة ثانية تتمثل تحديداً في نفي ذلك القانون السوسيولوجي الثنائي التفرع. فالحضارات لا تنقسم إلى «مركزية» و«طردية»، بل هي كلها على السواء مركزية: «الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية نشأت من مركز واحد هو الدين، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الإنجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية أو في التوراة بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة الصينية

---

1. لا يميز المناطقة بن ميدأ التناقض ومبدأ عدم التناقض لأنهما عندهم شيء واحد، إذ أن التناقض لا يمكن أن يكون مبدأ، ولكن التمييز بالنسبة إلى فكر حسن حنفي واجب لأن التناقض عنده مبدأ، بل ربما المبدأ الأوحد.

القديمة، أو في الفيدانتا بالنسبة للحضارة الهندية، أو في القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الإسلامية» (ت.ت، ص131-132).

وإذا كان لا يزال يخامرنا شك أو بعض شك في عمومية صفة المركزية بالنسبة إلى الحضارات قاطبة، فها هوذا مؤلفنا نفسه ينبري للطعن في حكم ابن خلدون القائل: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية عن نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». فخلافاً لما يفترضه ابن خلدون، «فالرسالة ليست مقصورة على العرب وحدهم، بل عامة شائعة في كل شعب وفي كل أمة، يعادلهم في ذلك بنو إسرائيل» (د.إ، ص343). وفي الحقيقة، إن كل أمة في العالم أو في التاريخ «تقوم على كتاب مقدس» (د.إ، ص283). فإن قيل بضرب من التأول بأن ما يميز الحضارة العربية الإسلامية ليس قيامها عل كتاب مقدس، بل على التوحيد، جاء رد مؤلفنا قاطعاً: «كل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابي ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد» (د.إ).

هل انتهت رقصة المتناقضات؟ كلا، فما زالت في انتظارنا مفاجأة ثالثة قد تكون أشد وقعاً في النفس من سابقتيها. فقد كان كل ظننا أن «المركزية» صفة إيجابية نظراً إلى أنها خاصية ـ خاصية لم تعد بخاصية! ـ الحضارة العربية الإسلامية التي هي حضارة ظواهر «مثالية». وقد كان كل ظننا أنها لا بد أن تكون إيجابية نظراً إلى أنها الصفة المقابلة «للطردية» التي هي خاصية سلبية للحضارة الأوروبية. وبالفعل، أليست ميزة كل حضارة «تبدأ من معطى مركزي هو الوحي» قيامها «على أسس نظرية ثابتة» وقابليتها لإعادة البناء مثالياً انطلاقاً من «نقطة ارتكازها» التي هي الوحي «كعلم محكم» وكـ«نقطة بداية لها يقين مطلق» (ت.ت، ص129)؟ وبالمقابل، أليس عيب كل «حضارة أخرى لامركزية لم تنشأ حول نقطة محورية ولم تصدر علومها عنها» أنها «تذهب في كل اتجاه، وتجرب كل مذهب، لا يجمعها جامع، وتظل مذبذبة بين الاتجاهات والمذاهب، فاقدة عنصر التوازن فيها، وباحثة عن شيء لا تعلمه أين هو. ويظل البحث الإنساني مستمرا، يتغير بتغير العصور والأزمان، وأصبح البحث عن الشيء أهم من الشيء نفسه. لذلك قويت فيها المناهج وكثرت فيها مذاهب النقد والشك، وتعددت

الاتجاهات كي تغطي هذا النقص المحوري في نشأتها» (ت.ت، ص131)؟ وبالتالي، ألا تبدو الحضارة الغربية، من حيث أنها حضارة لامركزية، وكأنها نملة لنتزع قرنها فراحت تدور حول نفسها إلى غير ما نهاية؟ فإذ «ضاعت بؤرة التركيز، أصبح (الوعي الأوروبي) غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة» (ي.إ، ص28). وبذلك يكون الوعي الأوروبي قد حكم على نفسه بأن يمسي «أحادي الطرف»، فاقداً «للرؤية الشمولية المحايدة». وعلى الرغم من أنه «جرَّب كل شيء، وافترض كل الفروض، واعتصر الذهن»، فقد قضى على نفسه ـ بانعتاقه من «كل معطى سابق ديني أو حضاري» ـ بأن يظل «متأرجحاً بين مكتشفاته، متردداً بينها لا يستقر له حال، يقبل اليوم ما يرفضه بالأمس، ويقبل غداً ما يرفضه اليوم، وأصبح ينتقل من الفعل إلى رد الفعل إلى الجمع بين الاثنين خالطاً أو قالباً» (ي.إ). وبغياب بؤرة التركيز، غاب المطلق من أفق الوعي الأوروبي: فالإنسان الغربي هو «الإنسان النسبي المحدود الذي يتغير طبقاً للظروف والأحوال... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط» (ي.إ)؛ وغرق كل شيء في التاريخية والنسبية: «كل فكر أصبح تاريخاً، وكل وحي أصبح من نتائج البيئة وفعل الأساطير وإسقاط الشعوب، وكل قيمة أصبحت متغيرة خاضعة لتحديات الزمان والمكان. كل شيء يتغير ولا ثبات هناك إلا التغير نفسه» (ت.ت، ص63). وبغياب الوحي كمرجع مركزي أضحى الشتات المذهبي عنوان الحضارة الأوروبية؛ فهي إذ اعتبرت «المسلمات السابقة صادرة عن التاريخ» وأنكرت أن «يكون الفكر النظري سابقاً على الواقع»، وأصرت على «تعرية الواقع من كل نظرة متكاملة قد يقدمها الوحي مثلاً»، جعلت نفسها أسيرة التوالد المذهبي الذي يعجز ـ على الرغم أو بالأحرى بسبب «كثرة الإنتاج الفكري ووفرة المذاهب التي قد تضيع الحقيقة بينها» ـ عن «تغطية الواقع من جديد بنظرة واحدة شاملة تلم بجوانب الواقع كله» (ف.غ.م، ص23، 33). وبكلمة واحدة وأخيرة، حرمت نفسها من إمكانية أن ترى «كل المذاهب الفكرية وقد انضوت تحت بناء فكري واحد كوجهات نظر متعددة لحقيقة واحدة أو كتفسيرات مختلفة لموضوع واحد» (ت.ت،

ص109)، وهي إمكانية غير متاحة بطبيعة الحال إلا لحضارة تقوم على ذلك المعطى المركزي الذي هو الوحي.

ولكن ـ وهنا تكمن ثالثة المفاجآت التي يخبئها لنا مبدأ التناقض لدى حسن حنفي ـ إذا كان **غياب** هذا المعطى المركزي هو حجر عثرة الحضارة الغربية، فما هو حجر عثرة الحضارة العربية الإسلامية التي صدرت أصلاً عن ذلك المعطى؟ إنه **حضوره**. ولا نحسبنَّ هذا ضرباً من منطق جدلي. بل على العكس تماماً: فنحن أمام ثبات مطلق على نحو ما يفترض الاشتغال السكوني ـ إذا جاز التعبير ـ لمبدأ التناقض؛ ذلك أن السلب في النقيض بقي هو السلب في النقيض الآخر. فما من حضارة تجسدت فيها الماهية المركزية على نحو نموذجي كالحضارة العربية الإسلامية؛ فهي بامتياز مثال حضارة الوحي: «لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، فقد نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الأنساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداء من الوحي، وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصاة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى سلفاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط» (د.إ، ص319). وإزاء هذا الوصف المورفولوجي المحكم لحضارة مركزية كان مسار تطورها معاكساً في كل نقاطه لمسار الحضارة الغربية الطردية، كان من حقنا أن نتوقع أن يخلي خطاب النقد محله لخطاب التقريظ، وأن ينقلب ما كان سلبياً إيجابياً. ولكن لنستمع إلى حسن حنفي وهو يوجِّه، خلافاً لكل التوقعات التي ساقنا إلى توقعها، ألذع نقد يمكن أن يُوجَّه إلى حضارة وحي مركزية على وجه التحديد من حيث أنها حضارة وحي مركزية: «ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار هذه من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق

للمعرفة منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأةً واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبداية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة، وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدي المرسوم، وتململت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تفريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قوى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد «الأسر الحضاري». التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية. لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ» (د.إ، ص221).

إن هذا النص، اللامتناهي الجرأة والعمق معاً، يعيد خلط الأوراق إلى حد نرانا معه مضطرين إلى العودة إلى صورتنا التشبيهية عن النملة التي انتزع قرنها. إذ يبدو أن العمى هو قدر هذه النملة سواء أفقدت قرنها أم امتلكته. وما كان الأمر ليدعو إلى الاستغراب لولا أنه قيل لنا إن القرن هو، في الحالتين كلتيهما، سبب فقدان البصر والبصيرة: مرة بغيابه ومرة بحضوره. صمتَ الوحي فضلّت الحضارة سبيلها. وظل الوحي يتكلم فضلّت الحضارة سبيلها. وموضع العجب أن فاء الربط، في الجملتين كلتيهما، هي فاء تفسيرية.

لنأخذ الآن واقعة أكثر بساطة من واقعات الأنتروبولوجيا الحضارية ولنرَ كيف أنها تستتبع، رغم بساطتها، حكماً لا يقل تناقضية.

الواقعة المقصودة هي استخدام ضمير الجمع المتكلم «نا» من قبل المنتسبين إلى حضارة معينة عند حديثهم عن حضارتهم. فلنرَ كيف يصدر عليها مؤلفنا ثلاثة أحكام متنافية:

- «التراث قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به، وهو موصوف بنفس الصفة، فهو «إسلامي» ونحن «مسلمون»... ولذلك نستعمل ضمير المتكلم الجمع مثل «تراثنا»، «موقفنا»، «جيلنا»، للدلالة على الطابع الشخصي للقضية، وهو الأسلوب الذي يعبر عن الطابع الحضاري والانتماء الشخصي» (ت.ت، ص22).
- «اُستعمِل هذا الأسلوب وما زال يُستعمل في الحضارة الغربية، ولكن للدلالة على موقف عنصري قومي شوفيني متمركز حول الذات» (ت.ت، ص22).

قد يكون هذا الانتقال من الضد إلى الضد في الحكم على ظاهرة واحدة قابلاً للتبرير هنا بتغير حامل الـ«نا» وهوية الـ«نحن». والأنتروبولوجيا الحضارية تقدم لنا أمثلة كثيرة على مثل هذه المركزية الاثنية التي تتكلم بصوتين: موجب وسالب. ولنا على كل حال عودة إلى الدلالة السيكولوجية لهذه **النرجسية التي لا تستطيع أن تثبت الذات إلا عن طريق نفي الآخر**. ولكن لنتأمل في هذا الحكم الثالث.

- «نستنتج من ذلك أن الفكر الأوروبي فكر حضاري أي أنه نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة... ويتضح ذلك من مؤلفات مفكري أوروبا عندما يقولون: «حضارتنا»، «تاريخنا»، «تراثنا»، «فنّنا»، «عصرنا»، وأمثال هذه الألفاظ التي تُلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة، وهذا لا يعني الوقوع في التصور القومي للعلم أو للحضارة أو وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها» (ق.م، ص76).

هكذا إذن، وانطلاقاً من حيثيات واحدة وبدون أن يتغير حامل الـ«نا» هذه المرة، ينقلب الحكم بالقومية والعنصرية والشوفينية إلى حكم بالعلمية

والتواضع والترفع عن التصور القومي للعلم وللحضارة وعن عقلية الاستيراد والتصدير الشوفينية.

ولكن لنتابع ولنأخذ واقعة أكثر بساطة بعد: علاقة الشيخ بالمريد في تراثنا الصوفي، ولننظر كيف ينقلب الحكم على هذه العلاقة من الإيجاب التام إلى السلب المطلق بمثل السهولة التي تقلب بها صفحة كتاب:

+ «علاقة الشيخ بالمريد علاقة شعور بشعور وتراسل بين الذوات» (ت.ت، ص114).

– «علاقة الشيخ بالمريد علاقة السيد بالمسود، والحاكم بالمحكوم، والآمر بالمأمور، والتابع بالمتبوع» (د.إ، ص333).

ولا يندر أن يتخذ التناقض شكل انتقال عنيف من الإيجاب إلى السلب عن طريق تضمين الحكم إياه، من الجهة إياها، حرف نفي أو فعل نفي. هكذا لا يتردد مؤلف «**دراسات فلسفية**»، في بحث ألقاه في آذار-مارس 1983، في رمي فئة «رجال الدين» في الحضارة العربية الإسلامية بممالأة الحكام وبمطاوعة السلطة عن حق وعن باطل، «إذ نجدها مرة تحلل شيئاً إرضاء للحاكم ثم تحرمه مرة أخرى إرضاء للحاكم الآخر. لا تقول الحق، بل تبغي رضا الحاكم، خوفاً من رهبته أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله، **حتى أصبح رجال الدين فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس**، أي أنهم طواعية في يد الحكام لا يتعرضون لصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية» (د. ف، ص225، والتسويد منا). ولكنه لا يلبث، في سلسلة المقالات التي نشرها بعد عام واحد في جريدة «الوطن» الكويتية وأعاد نشرها في كتاب «**الحركات الإسلامية في مصر**»، أن يرفع عن رجال الدين الفقهاء إياهم، بعبارات شبه متماثلة، تهمة ممالأة السلطة وإهمال مصالح الأمة، مستعيناً في هذا النفي بالصورة البيانية نفسها التي كان استعان بها ـ وقد سودناها ـ في الإثبات (وهي بالأصل منقولة عن الإمام الخميني.): «لقد كان الهدف واحداً عند الفقهاء على مر العصور: الدفاع عن مصالح الأمة في الداخل، والدفاع عن أراضي المُسلمين... ولم يكن للفقهاء أهل نظر وفتوى فحسب، بل كانوا طليعة الأمة فيما يتعلق بالتصدي الفعلي

لأعداء الأمة في الخارج أو في الداخل. قادوا الجيوش، ودافعوا عن الثغور، وحثوا على الجهاد، ودعوا إلى الشهادة، كما قاوموا الظلم والطغيان، وتصدوا للأمراء والسلاطين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، **ورفضوا أن يكونوا فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس**، وقضى معظمهم نحبه في السجون والقلاع»[1].

ومن قبيل هذا التناقض الذي يصعق صعقاً في تقييم الواقعة الواحدة والحكم عليها، من جهة واحدة بالإيجاب والسلب معاً، وبين دفتي كتاب واحد، قول مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**»:

+ «إن علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً علم اللاهوت Théologie في الحضارة الغربية» (ع.ث، ج1، ص40).

– «الحقيقة أن علم الكلام عند القدماء علم لاهوتي بالمعنى المسيحي الغربي Théologie، أي نظرية في الله أو علم الله أو الإلهيات بالمعنى الفلسفي» (ع.ث، ج1، ص91).

وشبيه هذا التناقض في الحكم الذي لا يحتاج إلى أكثر من بضع صفحات من الفصل الواحد في الكتاب الواحد لينتقل من الضد إلى الضد في تقييم الظاهرة الواحدة قول مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**» في معرض تحليله لإيجابيات التنزيه ولسلبياته في علم التوحيد:

+ «يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والطغيان باسم الإله المشبه الذي يسمع ويرى كل شيء، ولا تخفى عليه خائنة الأعين وما تكنّ الصدور كما هو الحال في أجهزة المخابرات في نظم القهر والتسلط» (ع.ث، ج2، ص234).

– «لما كان التنزيه صورياً فارغاً فقد استطاعت السلطة أن تكون مضموناً له، وبالتالي لعبت دوره ومارست وظائفه في العلم بكل شيء (أجهزة الأمن) والسيطرة على كل شيء (أجهزة القمع) وأصبح

---

1. حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر**، ص20، والتسويد منا. وسنشير إلى هذا المرجع لاحقاً تحت اسم: ح.إ.م.

التعالي رمزاً للجبروت السياسي للحاكم الذي لا يجوز الاقتراب منه» (ع.ث، ج2، ص238).

وما دمنا بصدد الموقف من بعض الظواهر التراثية، فلنتأمل أيضاً في هذا الحكم المتناقض تناقضاً ذاتياً لا يقبل التوفيق، ولاسيما أنه متضمَّن بين دفتي كتاب واحد:

+ «باب الاجتهاد لم يغلق أبداً» (د.إ، ص63).

– «الاجتهاد توقف وتحول إلى تقليد» (د.إ، ص336).

وليكن آخر أمثلتنا على التناقض في الأحكام على الوقائع الموقف من مسألة قانون الأحوال الشخصية: من النقد والمطالبة بالتغيير إلى التقريظ والمطالبة بالتجميد:

+ «إننا في قضايانا الشرعية، خاصة في قانون الأحوال الشخصية، نرجّح القانون على الواقع، ولا نحكم بالمصلحة، وهي أساس التشريع» (ي.إ، ص15).

– «ما زال قانون الأحوال الشخصية هو الحصن المنيع ضد العلمانية والتغريب» (ي.إ، ص192).

التناقض في الموقف من النصوص

إن النص بطبيعته مادة تشكيلية، أي قابلة للتأويل. وقد يختلف تأويل مع تأويل آخر للنص الواحد وصولاً إلى التناقض. ولكن مثل هذا التناقض منطقي ما دام التأويلان صادرين عن شخصيتين مختلفتين، ولكن التناقض يكون هو اللامنطق بعينه عندما يصدر التأويلان المتناقضان للنص الواحد عن شخص واحد. ومن قبيل ذلك أن مؤلفنا يسقط أيديولوجيات العصر على القرآن فيعلن أن الإسلام «يرفض المجتمع الطبقي» (ي.إ، ص34)، ثم يقول: «إذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل «وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات...» أقاومها وأعيد تأويلها وأبرز الأشياء

الأخرى»[1]. ويكرر القول بأن القرآن يقيم «المجتمع الإسلامي اللاطبقي» (ي.إ، ص172)، لكنه يأخذ على التفسير الحالي للقرآن أنه «ما زال مرتبطاً بظروف البيئة الإسلامية التي نشأ الإسلام فيها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق بصريح الآيات[2]... ولكن في بعض الحالات كالرق مثلاً استطاع التفسير أن ينتهي إلى حرمته (عمر بن الخطاب) مع أن التفسير اللغوي للآية لا ينتهي إلى ذلك» (ف.م، ص177)[3]. ويعلن مؤلفنا كذلك شجبه لمحاولات «التفسير العلمي للقرآن» كما درجت دُرجتها في بعض الأوساط المحترفة للمنافحة الصحافية: «التفسير العلمي للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشدق بالعلمية، وتملق لحس الجماهير الديني، ورغبة في مزيد من الشهرة، وتلفيق رخيص» (ف.م، ص177). ولكنه يمارس بنفسه مثل هذا «التفسير العلمي» على نحو مضحك عندما يدعو، مثلاً، إلى «انتهاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ، **لا شرقية ولا غربية** بنص القرآن، وهي سياسة عدم الانحياز» (ي.إ، ص38).

وتقدم لنا الآية التاسعة والخمسون من سورة مريم: «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات»... مثالاً على الموقف المتضادّ في تأويل مضمون النص القرآني. فصاحب مشروع «التراث والتجديد» والتحول «من العقيدة إلى الثورة» لا يتردد في العديد من النصوص المنثورة في شتى مؤلفاته في إبداء تحفظ نقدي على مضمون تلك الآية بالنظر إلى قابلية هذا المضمون للتأويل على أنه انتصار «للسلف» على «الخلف»، وتبرير بالتالي للقدماء في تصورهم للتاريخ على أنه سقوط وانهيار طرداً مع الابتعاد عن عصر الطهارة الأول. وفي هذا الصدد يقوم النص التالي

1. في الثقافة الجديدة، ص12، وفي الشاهد تصحيف والصحيح «ورفع بعضكم...».
2. التسويد منا والآية المقصودة: «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق».
3. لنلاحظ بالمناسبة أن ثمة، بالإضافة إلى التناقض، خطأ في التأويل. فليس صحيحا أن عمر بن الخطاب حرّم الرق عندما قال لابن الأكرمين: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟». ولكن الصحيح أنه نهى عن استعباد الأحرار بدون أن يحرّم استرقاق من تلدهم أمهاتهم عبيدا. فالرق كمؤسسة غير محرم في الإسلام، وحتى وإن يكن ـ كالطلاق ـ أبغض الحلال عند الله.

مقام النموذج لكثرة من النصوص التي تعزف كلها على الوتر نفسه: «لقد تصور القدماء التاريخ على أنه سقوط وانهيار من الرسول إلى الصحابي إلى التابعي إلى تابعي التابعي، وكل جيل لاحق أقل فضلاً من الجيل السابق، «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات[1] واتبعوا الشهوات»، حتى يئس الناس من التقدم ونشأت الحركات السلفية ظانة أن كل تقدم هو رجوع إلى الوراء» (د.إ، ص162؛ وانظر أيضاً، ت.ج.ب، ص45؛ و د.إ، ص322؛ و د.ف، ص208).

ولكن هذا النقد للسلفية التي تتصور، بدلالة الآية التي نحن بصددها، أن التقدم يكون بالرجوع إلى الوراء «لحاقاً بالفردوس المفقود، وهروباً من هذه الأرض الخراب، ورجوعاً إلى العصر الذهبي، وابتعاداً عن عصر الفساد والانهيار» (د.ف، ص565)، ينقلب في نص لاحق ـ بفارق سنتين لا أكثر ـ إلى مديح ناجز للسلفية إياها بدلالة الآية نفسها، لأن السلفية من السلف، و«السلف أفضل من الخلف بنص القرآن: «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات» (19: 59). السلف أكثر طهارة وإيماناً وأقوم فعلا وسلوكا من الخلف. وهو المعنى المعروف أيضاً في المأثورات الشعبية: نعم السلف وبئس الخلف» (ح.إ. م، ص10).

ويترافق هذا الانقلاب في الموقف بانقلاب في تأويل الآية: فما يمكن فهمه منها ليس تصوراً تقهقرياً للتاريخ، بل على العكس تصور إحيائي ونهضوي. وهكذا يقول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في مقدمة الجزء الأول: «إن الاعتماد على الآية القرآنية: «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات[2] واتبعوا الشهوات» (19: 59) لا يعني أي سقوط في تصور تقهقري للتاريخ، بل إقرار بواقع تاريخي معاصر وإعطاء دفعة من التاريخ. فالبدائية وحركات الإحياء كلها حركات إصلاحية تقوم بدافع إرساء شروط النهضة» (ع. ث، ج1، ص36)[3].

1ـ كذا في النص، والصحيح «الصلاة».

2ـ إن تكرار التصحيف يؤكد السهو وينفي احتمال الخطأ المطبعي.

3ـ إن هذا الانقلاب لن يمنع مؤلفنا من الانقلاب على نفسه مرة ثانية عندما سيعود إلى التوكيد في الكتاب نفسه، ولكن في الجزء الخامس منه، بأن «التفضيل بين السابق←

وهذا الموقف المتضاد من مضمون الآية التاسعة والخمسين من سورة مريم يجد استمراره الموازي له في الانقلاب من الضد إلى الضد في الموقف من قول الإمام مالك المأثور: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». ففي معرض نقد صاحب مشروع «التراث والتجديد» للسلفية ولتصورها التقهقري للتاريخ ولرهنها المستقبل بمعاد الماضي، كان لا بد أن يعرج تكراراً على قولة الإمام مالك تلك لأنها قامت للسلفية مقام الركيزة النظرية الأولى. هكذا يقول، مثلاً، وهو يعمل مبضعه النقدي في الدعوى السلفية التي تنادي بـ«الاكتفاء الذاتي للتراث»: «ذلك يعني أن تراثنا القديم حوى كل شيء مما مضى ومما هو آتٍ، وهو فخرنا وعزنا، وتراث الآباء والأجداد، علينا الرجوع إليه، ففيه حلّ لجميع مشاكلنا الحاضرة. وتبرز معاني كثيرة من الأحاديث مثل: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، أو حديث: «خير القرون قرني ثم الذي تلاني». فلا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى» (ت.ت، ص23؛ وانظر أيضاً ف.م، ص183؛ د.ف، ص137). ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن هذه الدعوى السلفية، انطلاقاً من قولة الإمام مالك، لها في نظر مؤلفنا «خطورتها على العصر» متمثلةً في «الانعزال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته والتأثير عليه بالعمل والممارسة، ثم تعويض ذلك العجز في عشق القديم المشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراه وجعلها نموذجاً للتأمل والإعجاب والاحتماء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التي تهب عليه» (ف.م، ص183) حتى نفاجأ بقولة الإمام مالك إياها وقد وظفت في نص تالٍ في اتجاه معاكس بزاوية 180 درجة، فانقلبت من شاهد إثبات في المرافعة ضد السلفية إلى شاهد نفي،

= واللاحق، بين السلف والخلف، إنما يقوم على التصور الهرمي للعالم»، وعندما سيجهر بانتصاره لمتصور آخر عكسي يجعل الخلف أفضل من السلف، والقرن المتأخر أفضل من القرن المتقدم: فوراءهم تراث طويل وتجارب سابقة، وأمامهم رصيد ضخم من التجارب البشرية وخبرات الأجيال» (ع.ث، ج 5، ص270).

ومن تعبير قولي عن ظاهرة سلبية إلى تأسيس نظري لظاهرة إيجابية تسعى إلى «استئناف دورة ثانية للحضارة الإسلامية بعد خمسة قرون من التوقف، وتأخذ الدورة الأولى في القرون السبعة الأولى نبراساً لها، كعصر ذهبي وكشاهد تاريخي على أنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[1] (ح.إ.م، ص22).

ولا تحظى بعض الأقوال المأثورة الأخرى بمصير أفضل لدى مؤلفنا من الآيات القرآنية ومما يحسبه أحاديث نبوية. فهو ينحي مثلاً باللائمة على الفلسفة الجوانية ـ لصاحبها ولأستاذه السابق عثمان أمين ـ لأنها «ظلت أسيرة الوعي الفردي... والنظرة الدينية للعالم، وهي نظرة فردية تقوم على «لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها» وعلى أن الوعي الفردي سابق على الوعي الاجتماعي» (د.إ، ص296). ولكن الموقف النقدي الضمني لحسن حنفي من هذا القول المأثور ينقلب إلى عكسه عندما يستشهد بالقول نفسه تبريراً لوضع أقلوي معين، وهو وضع طلبة العلم الديني الإسلامي الذين «يعدون بالعشرات» فقط بالنسبة إلى «الخمسين مليوناً»[2] الذين يتألف منهم سكان أوزبكستان «كبرى الجمهوريات الإسلامية» في الاتحاد السوفياتي، فيقول: «أئمة المساجد ومعلمو المدارس وطلبة العلم الديني الذين يجمعون بين القديم والجديد ولكنهم أقرب إلى القديم، يعيشون في العالم الجديد بحكم مواطنتهم ولا ينتقلون إليه. ولكنهم أقرب إلى القدماء، يقرؤون الكتب الصفراء، ويحفظون المتون القديمة، ويشرحون شروحها، ويهمشون على الشروح. يعيشون في المدارس الدينية عيشة إسلامية كاملة ـ حياة داخلية، صلاة ودراسة، نوم وطعام، جهد وعبادة ـ وهم مستقبل المسلمين هناك، ولكنهم محدودون يعدّون بالعشرات. ولئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها» (ي.إ، ص189).

1ـ من المؤكد أن السهو هو الذي جعل مؤلفنا يتوهم قول الإمام مالك حديثاً نبوياً!

2ـ مداورة الأسطورة الديموغرافية قد تكون آلية أخرى من آليات الدفاع عن الأنا في مواجهة ما نسميه بالجرح النرجسي الانثروبولوجي. وعلى هذا النحو يتضاعف عدد سكان أوزبكستان ثلاث مرات ونيفاً من حجمهم الحقيقي، فيصير الـ16 «مليوناً»، حسب الإحصائيات العالمية لعام 1990 ـ وليس حتى لعام 1980 ـ «خمسين مليوناً» بقلم حسن حنفي.

نفس هذا التقلب في الحكم يطالعنا في الموقف من القولة المعتزلية المشهورة: «فكل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك». فهذه القولة، التي يتخلص فيها جوهر مذهب التنزيه، تملك على ما يبدو قدرة سحرية: **فلأننا لم نعمل بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا، ولأننا عملنا بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا**. وليجرِ القارئ المقارنة بنفسه:

+ «كان من نتائج إعمال العقل تصور الله في تراثنا الفلسفي على أنه مبدأ عقلي شامل وليس إلهاً مشخصاً ذا جسم... وقد بلغ التنزيه حداً أنه أصبح أقرب إلى التحديد السلبي منه إلى التحديد الإيجابي. فخشية من أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبيه على ما هو الحال عند الأشاعرة، أصبحت صفاته سلبية خالصة: «لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جمع، ولا بعض...» (من **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، ص140)[1]. لذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة، تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني، **فكل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك**. وهو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر، فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز[2]... أما

---

1. ينطوي النص بحد ذاته على مغالطتين: فليس صحيحاً، أولاً، أن تطرف الفلاسفة في التنزيه كان تخوفاً من تشبيه الأشاعرة؛ فالفلاسفة عاشوا وكتبوا وماتوا قبل الاشاعرة، والأشعرية هي التي تولت دفن الفلاسفة، والكندي نفسه سبق الأشعري بنحو قرن ونصف قرن من الزمن. ثم إن تنزيه الفلاسفة كان استمراراً بالأحرى للتجريد في العقل اليوناني. وتحديد الكندي السلبي للذات الإلهية يكاد يكون ترجمة حرفية لتعريف الأفلاطوني ألبينوس وكليمنضوس الاسكندري. وكان يردده عنه ـ لله: «ليس الله جنساً، أو فصلاً، أو نوعاً، أو فرداً، أو عدداً، أو عرضاً، أو موضوعاً؛ وليس كذلك كلاً» (انظر اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج2، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط1 (دار الطليعة، بيروت 1982)، ص314.
2. إنها مرة أخرى الذات الكلية القدرة: تعتيم تام على أي مصدر خارجي للمذهب العقلي في تراثنا وتضخيم لامحدود لدورنا في نشوء هذا المذهب في تراث الغرب.

نحن، وبعد ألف عام من الأشعرية والتصوف، فقد آثرنا الإله المشخص بصفاته السبع عند أهل السنة: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة. كما آثرنا حلوله واتحاده عند الصوفية. تصورنا إرادة تحدد مصائر الناس، تنصر المظلوم وتنتقم من الظالم... وتحرر المقهور. تمثله الحاكم وتوحد به، وأصبح من الصعب في وجداننا القومي التمييز بين ما لله وما للحاكم» (د.إ، ص97-98).

- «الذات (الإلهية) سر لا يمكن النفاذ إليه، فمهما خطر على بالك فالله خلاف ذلك، ولا يمكن معرفة الله في ذاته، بل معرفته بآثاره ومخلوقاته. هذا التوجيه يدفع الشعور نحو التعالي والتجريد والصورية قضاءً على مخاطر التجسيم والتشبيه والمادية في الله، ولكنه يجعل الذهن يستنكف من المادة، ويأنف من الرؤية، والتاريخ مادة ورؤية، ومن ثم بقيت الذات خارج التاريخ، وأصبح للصهيونية ولهيجل وماركس نقطة علينا، وهو وضع المطلق في التاريخ. فتحرك التاريخ، ونهضت الشعوب، وثارت المجتمعات» (د.إ، ص323).

مثل هذا التقلب من النقيض إلى النقيض يطالعنا أيضاً في الموقف من تراث الآخرين، أو بالأحرى من نصوصهم. فمؤلفنا يشن على التوراة، مثلاً، هجوماً عنيفاً لأن اللاهوت فيها أرضي وغير متعال، بعكس اللاهوت الإنجيلي:

«إن الله في التوراة مرتبط بالأرض وبالشعب وبالتاريخ ويتجلى في مظاهر حسية، في حين أن الله في الإنجيل هو الله الذي في السماوات. والله في التوراة، على ما لاحظ برجسون، إله غيور غاضب، في حين أن الله في الإنجيل إله الحب والرحمة. الدين كما تعبر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وبتاريخ معين، أي أنه دين خاص، في حين أن الدين في المسيحية دين عام للبشر جميعاً. التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية، كما هو واضح من لفظ «توراة» الذي يعني «قانون»، في حين أن النظرة السائدة في الإنجيل نظرة روحية صرفة تعنى بتطهير القلب وتعطي الأولوية للباطن على الظاهر» (ف.غ.م، ص19-20).

ولكن الآية ما تلبث أن تنقلب بزاوية 180 درجة، وما كان موجباً للهجاء يمسي موجباً للمديح، والعكس بالعكس:

«إن مواطن ضعفنا هي في الحقيقة مواطن قوة العدو [الإسرائيلي]. فالله في التوراة مرتبط أشد الارتباط بالأرض وبمصلحة الشعب، بل إن الله لا يوجد إلا بقدر ما يعطي لشعبه من غنم ومأوى ورخاء في العيش ونعم دنيوية، فالله يخدم الشعب ولا يخدم الشعب الله... أما نحن فقد تصورنا الله في تراثنا القديم متعالياً أشد التعالي، مفارقاً أشد المفارقة، خارج العالم، لا يشوبه خدش المادة، موجوداً على الإطلاق سواء أكان المؤمنون به ضعافاً أم أقوياء، أحراراً أم مستعبدين... لقد ربطوا التوراة بالأرض، وربطنا القرآن بالسماء، ووعدهم إلههم بالأرض، وهذا هو سبب قوتهم، وتصورنا أن الله قد وعدنا بالسماء وبشرنا بالجنة، وهذا هو أحد أسباب قصورنا» (ق.م، ص252، 281).

وربما كان أكثر مواقف مؤلفنا من نص تراثي تناقضاً هو موقفه من كتاب الفارابي: «**الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم**». ومعلوم أن محاولة الجمع بين الحكيمين هذه قامت على أساس غلطة تاريخية كبرى وقع فيها المترجمون العرب القدامى عندما نسبوا «**تاسوعات**» أفلوطين إلى أرسطو وجعلوا عنوانها «**أثولوجيا أرسطاطاليس**»[1]. ونظراً إلى أن الرؤية الأفلوطينية هي في الأساس رؤية

---

1. نسجل على أنفسنا هنا اعترافاً. ففي الطبعة الأولى من هذا الكتاب، الصادرة عام 1991، كنا نتوهم أن الفارابي في محاولته «الجمع بين الحكيمين» قد وقع ضحية مغالطة تاريخية ورّطه فيها المترجمون العرب (= السريان) القدامى عندما خلطوا بين أرسطو وأفلوطين في «أثولوجيا» الثاني المنسوبة إلى الأول. وقد كنا في توهمنا هذا نعيد إنتاج أطروحة ذائعة لدى مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية من المستشرقين، ومن سايرهم من مؤرخيها العرب (جميل صليبا، خليل الجرّ، ماجد فخري، ألبير نصري نادر، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، وحتى حسين مروة الذي أبدى مع ذلك تحفظاً على هذه الأطروحة). ولكن تعمقنا اللاحق في دراسة الأفلاطونية المحدثة (أنظر كتابنا: **العقل المستقيل في الإسلام؟** الجزء الرابع من: **نقد نقد العقل العربي**، دار الساقي، بيروت 2004، ص97) أتاح لنا أن ندرك أن تلك «المغالطة» لم تكن من صنع المترجمين العرب القدامى، بل من صنع الأفلاطونيين المحدثين أنفسهم من الكاتبين باليونانية عندما اضطرهم صعود مدّ المسيحية =

أفلاطونية، فقد كان من المبرر، بل من السهل محاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو-أفلوطين. وكان الفارابي كمن يحاول أن يقتحم باباً مفتوحاً. ومع ذلك فإن حسن حنفي يأخذ على عاتقه تلك الغلطة التاريخية ويحاول الدفاع عن «الجمع بين الحكيمين» باعتباره مأثرة كبرى للفكر الفلسفي العربي الإسلامي وتعبيراً عن وحدة المنهج ووحدة الحقيقة في الحضارة العربية الإسلامية. «فلا فرق بين سقراط وأفلاطون وأرسطو، فالثلاثة الكبار يحكمهم جدل التاريخ؛ وذلك راجع إلى أن التصور الشامل للكون والحياة... هو الذي جعل العقل الإسلامي قادراً على إدراك الفروق بين المذاهب ثم الجمع بينها في وحدة واحدة. وقد بلغ حد الرغبة في رسم هذا التصور الشامل إلى أخذ الأقوال دون مراعاة لنسبتها إلى قائليها أو نسبتها إلى غير أصحابها أو معرفة صحتها من انتحالها من أجل وضع التصور الشامل للكون كما هو واضح في «**ثيولوجيا أرسطاطاليس**» ونسبة تاسوعات أفلوطين لأرسطو: فأرسطو، ذلك الحكيم، لا يمكن أن ينسى الإلهيات الإشراقية والتأمل الأخروي» (د.إ، ص95-96). وفي مقال تال بعنوان «الفارابي شارحاً أرسطو» يعود مؤلفنا إلى المنافحة عن «محاولة الجمع» بمزيد من التفصيل مؤكداً أن «الفارابي لا يشرح أرسطو بمفرده ولكنه يشرح معه أفلاطون، فكلاهما يكوّنان وحدة الموقف الفلسفي. وهنا تأتي أهمية كتابه التاريخي العظيم «**الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم**». وقد قيل كثيراً إن هذا خلط بينهما، وسوء فهم لأرسطو... وهذا وضع خاطئ للمشكلة من عقلية واحدية الطرف هي العقلية الأوروبية الاستشراقية أو امتداداتها في أذهان باحثينا العرب والمسلمين. فالجمع بين رأيي الحكيمين ليس خلطاً بين أفلاطون وأرسطو وليس جمعاً لما لا يمكن الجمع بينهما... وليس سوء فهم لأحدهما على

= المعادية للفلسفة اليونانية إلى رصّ الصفوف وتناسي الخلافات المذهبية وإعادة توحيد معسكر الفلسفة، ووضع حد بالتالي لانقسامه العضال إلى أنصار لأفلاطون وأنصار لأرسطو. وإنما في سياق هذا الموقف الدفاعي التوحيدي كتب فرفوريوس الصوري رسالة ـ لم تصلنا مع الأسف ـ تحمل هذا العنوان الدال: «في أن مدرستي أفلاطون وأرسطو هما مدرسة واحدة». ويبدو أن هذا التقليد الأفلاطوني المحدث الجامع بين الحكيمين هو الذي ورثه المترجمون والفلاسفة العرب القدامى، وفي مقدمتهم الفارابي.

حساب الآخر... لأن ما ظنه المستشرقون ومقلدوهم من الباحثين العرب والمسلمين خطأً على أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثاً عن الشمول واتجاهاً إلى المحور، وإعادة للتوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وتجاوزاً لأحادية الطرف، وانطلاقاً نحو الوحدانية، وهي أثر التوحيد في الشعور» (د.إ، ص131-132).

وبدون استباق للحديث عن الدلالات النفسية لهذه النزعة إلى الجمع، أو حتى إلى الخلط، لدى مؤلفنا فإننا سنكتفي، في السياق الذي نحن فيه، بالحديث عن المفاجأة التي يعدّها لنا في مقالٍ تالٍ آخر بعنوان «ابن رشد شارحاً لرسطو». فمن مطالع هذا المقال الجديد نشعر بأن مؤلفنا سيغنّي «موالاً» آخر كما يقال في لغتنا الشعبية، إذ لا يتردد في أن يصف شرح ابن رشد لأرسطو بأنه «أول محاولة من نوعها لفهم موضوعي مستقل محايد لأرسطو دون لويه كي يصبح إلهياً إشراقياً كما يريد الفلاسفة الإشراقيون» (د.إ، ص170). إذن فالفارابي لم يشرح أرسطو، بل لواه؛ لم يفهمه فهماً موضوعياً، بل أجبره على الدخول في تصوره الإشراقي الخاص: لم يجمع بينه وبين أفلاطون، بل صيَّره بكل بساطة أفلاطونياً[1]. فإذا ما تقدمنا في مطالعة المقال بضع صفحات أخرى، وجدنا ابن رشد يكال له المديح على وجه التحديد لأنه لم يحاول ما حاوله الفارابي: «لم يحاول ابن رشد، كالفارابي مثلاً، الجمع بين رأيي الحكيمين، بل كان على وعي تام... بالاختلاف بين مذهبي أفلاطون وأرسطو» (د.إ، ص175). بل إذا ما انتقلنا إلى كتاب آخر لمؤلفنا وجدنا محاولة الفارابي، التي كانت وُصفت بأنها «رائدة» وتمثل «قمة الفكر» في مسعاها التوفيقي الذي لا يحجم عن «إلغاء المتناقضات... بحثاً عن الشمول» (د.إ، ص132)، وجدناها تُستهجن وتدان على وجه التحديد من حيث أنها محاولة توفيقية لا تعبر عن «النظرة التكاملية الإسلامية» (د.إ، ص150) بقدر ما تعبر عن المزاج الشخصي لصاحبها: «إن التوفيق عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصي للباحث أو

1. الواقع أن كل هذه العمليات لم تكن إكراهية إلى هذا الحد، إذ كان موضوعها في الحقيقة أفلوطين وليس أرسطو، وأفلوطين ليس بحاجة إلى «لوي» ليصير أفلاطونياً: فهو من الأصل أفلاطوني.

لاختيار مسبق للفيلسوف... فعندما وفق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو خضع لمزاجه الشخصي ولاختياره الفلسفي المسبق ومزاجه الإشراقي وتصوره الهرمي للعالم» (ت.ت، ص50). وبعد أن كان قيل لنا بعبارة قاطعة إن الجمع لم يتم لصالح أحدهما «على حساب الآخر» (د.إ، ص132)، يقال لنا الآن بعبارة لا تقل جزماً: «غالباً ما يكون التوفيق في صف طرف على حساب الطرف الآخر، فقد كان توفيق الفارابي لحساب أفلاطون، وأصبح أرسطو أفلاطونياً» (ت.ت، ص51)[1]. والعجيب بعد هذا كله أن حسن حنفي هو الذي يدعونا في خاتمة المطاف إلى أن لا نعجب لكل هذا التناقض، لأنه «لا فرق بين بيان الفرق بين مذهبي أفلاطون وأرسطو كما يفعل ابن رشد وبين الجمع بينهما كما يفعل الفارابي» لأن «كلا المحاولتين تقومان على البحث عن نظرية تكاملية»؛ إذ كما استطاع الفارابي من خلال «الجمع بين رأيي الحكيمين أن يعبر عن التصور الإسلامي المتكامل»، فإن هذا التصور ذاته «هو الذي جعل ابن رشد على وعي تام بالفرق بين المذهبين» (د.إ، ص176، 289). **هكذا تنتهي رقصة المتناقضات، التي يمسك بعضها برقاب بعض، في وحدة خلطية تامة يكون فيها كل شيء معادلاً لكل شيء، لأن ما من شيء يضادّ شيئاً وإن نقضه نقضاً عنيفاً، ولأن مقدمات واحدة تفضي إلى نتائج متفارقة مثلما تتأدى عكسياً النتائج المتماثلة إلى مقدمات متضادة.** فإن سألت في نهاية المطاف أين إذن الحقيقة في هذا الدفق الذي لا ينقطع له خيط من الإيجاب الذي ينقلب سلباً والسلب الذي ينقلب إيجاباً، فإنك لن تستطيع وصولاً إلى جواب إلا إذا افترضت نفسك في حضرة المطلق الإلهي: فهذا المطلق هو وحده الذي يملك امتياز أن يكون متناقضاً: أفليس يُعرّف بأنه الموجود الكائن في كل مكان بدون أن يكون في أي مكان[2]؟

---

1. مما يزيد طين جملة هذه المتناقضات بلة أن محاولة الفارابي تُدمغ الآن باعتبارها «توفيقاً» بعد أن كان كيل لها الثناء باعتبارها مثالاً «لعملية الجمع وليس التوفيق»، إذ أن الجمع محمود لأنه «يتم بين عناصر يمكن الجمع بينها» في حين أن التوفيق مرذول لأنه «يتم بين عناصر متباينة متنافرة» (د. إ، ص132-133).
2. هذه ليست صورة مجانية، فالتناقض إلهي لأنه من علامات كلية القدرة، وكلية القدرة هي، كما سنرى، الملكوت المحلوم به لحسن حنفي.

التناقض في الموقف من الأشخاص

ربما كان هذا الوجه الأخير من أوجه التناقض في المنطق التفكيري لحسن حنفي هو أسهلها قابلية للبيان لأن الازدواجية الوجدانية، ازدواجية الحب والكره، هي بالأساس لازدواجية إزاء الأشخاص. وحسبنا أن نتخير بعض أسماء المشاهير من تراثنا الفقهي القديم أو الحديث ـ ولا ننسَ أن حسن حنفي يطيب له أن يعرّف عن نفسه أنه في المقام الأول رجل فقه ـ من أمثال ابن حنبل وابن تيمية من جهة أولى، والأفغاني ورشيد رضا من الجهة الثانية ـ لنرى كيف أنهم يشكلون بأشخاصهم أهدافاً ممتازة للازدواجية الوجدانية عند مؤلفنا.

فابن حنبل، مثلاً، يدرجه مؤلفنا في عداد كبار «المجددين» (ف.م، ص21)، وإن يكن المؤدى الوحيد لتجديده الكبير هذا هو وقوفه ضد كل تجديد مهما يكن طفيفاً: فابن حنبل ليس فقط مثال الفقيه الذي دعا إلى الرجوع إلى «النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر خشية استبدال الناس الحضارة بالوحي وترك الأصول وأخذ الفروع» (ت.ت، ص67)، بل هو أيضاً رائد منهج النص النازل والنص الخام الذي يصبح فيه «النص حجة قائمة لا يقوى عليه أي دليل عقلي أو أي دليل حسي» (د.ف، ص147).

وابن تيمية هو بدوره واحد من «المجددين» (ف. م، ص21)، لاقى ما لاقاه ابن حنبل من اضطهاد بسبب تجديده هذا، وهو مثله مثل ابن خلدون ممثل لـ«عصر حضارتنا الذهبي» (ف.غ.م، ص21)، وفكره هو «الفكر الحارس للتراث، والمطهر للنص، والمخلص له من كل الشوائب الحضارية التي تعلق به على مر العصور» (ت.ت، ص147). وقد كان أهم الفقهاء التطهريين و«أعظمهم على الإطلاق» و«منه خرجت الحركات الإصلاحية الحديثة» التي اقتفت خطاه في الالتزام «بالنص الخام» و«بالتطهير المستمر» له من «الشوائب الحضارية والمتاهات العقلية» (ت.ت، ص121). ولكن هذا المديح لعميد «الفقه التطهري» لا يلبث أن ينقلب إلى هجاء من الجهة نفسها كما يقول المناطقة، أي على وجه التحديد من حيث أن ابن تيمية فقيه

تطهري وحارس للنص الخام وداعية عودة إلى الأصل. فابن تيمية محموداً هو ذاك الذي يوفق النقل مع العقل: «العقل أساس النقل عند ابن تيمية، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل» (ي.إ، ص30). ولكن ابن تيمية مذموماً هو ذاك الذي قدّم النقل على العقل: «رفض ابن تيمية منهج المعتزلة والرافضة الذي يقضي باتفاق النقل مع العقل، فإن اختلفنا يؤخذ العقل ويؤول النقل؛ ووضع بدله منهج موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، فإن حدث خلاف بينهما يفوض النقل إذ لا يعلمه إلا الله» (د.إ، ص37). وقد كنا نظن ابن تيمية مجدداً فإذا به سلفياً: «قام ابن تيمية في أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك (تطهير التراث) ودعا إلى طريق السلف والإيمان بالنصوص كما أنزلت» (ف.م، ص58). وقد كنا نظنه حارساً للتراث، مدافعاً «عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية، وعن النص الخام ضد تعقيله وتفسيره وتأويله» (ح.إ.م، ص19)، فإذا هو سجّان للتراث، خنّاق للنص، يأسره في نقطة الصفر ويحبس عنه عمل العقل والحضارة ويعزله عن عامل الزمن والتاريخ والنمو، ويجعله «بداية من خارج الواقع» بل «بديلاً عن الواقع»، مما يتأدى إلى أن «ينغلق النص على ذاته» و«يخلق واقعه من نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون» أو «طائراً في الهواء بلا محل» (ع.ث، ج1، ص397). ثم إن الالتزام بـ«النص الخام» وإعطاءه السيادة المطلقة على نحو ما يدعو إليه التيار الذي «مثّله الإمام أحمد بن حنبل... واستأنفته الحركة السلفية الممثلة في مدرسة ابن تيمية وابن القيّم»، يتجاهل أن «التأويل ضرورة للنص» لأن النص بلا تأويل «قالب بدون مضمون»، ولأن النص وحده «دون إعمال للحس أو للعقل» «ليس حجة ولا يثبت شيئاً»، ولأن الدليل النقلي الذي «يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة أو كسلطة إلهية لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها هو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل أو الخارج، وهو الذي أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل الزيغ والبدع والأهواء الضالة» (ع.ث، ج1، ص392). أما العود إلى النبع والأصل، والصبو إلى الطهارة والنقاء الأول، والتطهر من تراكمات

العصور، الذي هو هاجس جميع الحركات السلفية، فما هو في حقيقته إلا رؤية انحطاطية أو كارثية للتاريخ لا ترى من نهر الزمن، طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى تلوثه لا تقدمه: «تتميز الحركات السلفية، التي تدعو إلى الأصالة، بالدعوة إلى القديم تحت شعار «العود إلى المنبع»، ويقصد بهذا العود إلى الكتاب. فكان شعار لوثر في الإصلاح الديني «الكتاب وحده» ورفض تراث العصور، وكان شعار ابن تيمية وابن القيّم العود إلى القرآن طبقاً للحديث المشهور «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلُحَ به أولها»[1]. وكان شعار الإصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة[2]. وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أو دون وعي، ترى خلاص الحاضر في الرجوع إلى الماضي في الأجيال الأربعة الأولى من الأفضل إلى الأقل فضلاً: الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين» (ف.م، ص183).

هذا المأخذ عينه، وبحرفه، يأخذه مؤلفنا على محمد عبده في تقييمه الذي لا يخلو من التناقض لرسالته **«في التوحيد»**. فبعد أن يكيل المديح لهذه الرسالة لأنها مثلت فترة الانتقال «من عقائد الإيمان إلى أيديولوجية الثورة، وهي الفترة التي بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، والتي تتمثل في **«رسالة التوحيد»** عند محمد عبده من أجل إحياء التراث الاعتزالي والتركيز على حرية العقل واستقلال الإرادة ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعي المسلمون نهضتهم ازدهاراً ثم انهياراً ثم نهضة» (د.إ، ص14)، يعود إلى دمغها بالسلفية التي لا ترى في التاريخ إلا انحطاطاً: «... باستثناء محمد عبده في **رسالة التوحيد** الذي وضع التاريخ ضمن

1. مرة أخرى يتوهم حسن حنفي أن هذا القول المأثور هو حديث نبوي.
2. نعتقد، بالمناسبة، أن «سلفية» لوثر لا تقبل المقارنة والمماثلة مع سلفية ابن تيمية. فلوثر أراد العودة إلى الكتاب ليفتح باباً إلى التقدم كانت تسده الكنيسة الكاثوليكية. أما ابن تيمية فقد أراد العودة إلى الكتاب ليغلق باب التقدم بالذي كان فرجه المعتزلة والفلاسفة. ومن هذا المنظور فإن محمد عبده ورشيد رضا كانا أقرب في سلفيتهما إلى لوثر منهما إلى ابن تيمية. والمسألة على كل حال ليست مسألة أفراد واختيارات شخصية، بل هي أيضاً مسألة تاريخ وشروط موضوعية: فأفق التاريخ كان بالنسبة إلى ابن تيمية مسدوداً، بينما كان عصر نهضة في انتظار كل من لوثر ومحمد عبده ورشيد رضا.

التوحيد كجزء متمم له، فتحدث عن سرعة انتشار الإسلام في التاريخ وعن اتفاقه مع مقتضيات العلم والمدنية. ولكنه كان تاريخاً إلى الوراء وعودة إلى الماضي. فلا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلَحَ به أولها، وأن السلف أفضل من الخلف، وأن الخلف أشر من السلف، وأن خير القرون قرني، «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات (مريم: 59)، اقتفاءً لأثر القدماء في وصف التاريخ وانتقاله من الوحدة إلى الكثرة، ومن الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة» (د.إ، ص322).

مثل هذا التناقض ـ المخفف والحق يقال ـ نلقاه في الموقف من سلفي آخر هو رشيد رضا. فمن ناحية أولى يقال لنا إن «المدرسة السلفية استطاعت تحويل الدين إلى نقد اجتماعي كما هو واضح في تفسير المنار، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع علم الاجتماع الديني الموجه» (ف.م، ص92). ولكن من الناحية الثانية يقال لنا إن «المنار القديم خبت فيه روح الثورة وهدأت فيه روح الأفغاني وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفي، وانتهت حركة الإصلاح الديني إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية» (ي.إ، ص6).

وفي نص آخر يظهر إلى جانب رشيد رضا منقود آخر هو حسن البنا الذي شارك وإياه على قدم من المساواة في تجميد حركة الإصلاح الديني وتحويلها إلى سلفية من النمط الحنبلي والتيموي، فيقال لنا بالحرف الواحد إن «حركات الإصلاح الديني انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت إلى السلفية الأولى» (د.إ، ص88). ولكن كما لنا أن نتوقع، وعملاً دوماً بقانون التناقض، فإن هذا المنقود لا يلبث أن يتحول إلى ممدوح كما في النص التالي حيث يبقى رشيد رضا ممدداً على مشرحة النقد بينما يفترق عنه تلميذه حسن البنا ليحظى بالتقريظ الذي حُجب عنه في النص السابق: «بدأت الحركة الإصلاحية على يد الأفغاني مستنيرة تعتمد على العقل... ثم خبت إلى النصف عند محمد عبده... ثم خبت إلى النصف مرة أخرى على يد تلميذه رشيد رضا الذي تحولت على يديه إلى سلفية معلنة، فعاد إلى محمد بن عبد الوهاب الذي أعاده إلى ابن القيم وابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد

بن حنبل ثانياً. فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة آثر الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب، وكرد فعل على الحركات العلمانية في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها[1]. ضَعُف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البنا، تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في 1935، محاولا إحياء المنار من جديد في 1936، فأخذ السلفية، وحاول العودة بها إلى حماس الأفغاني ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف، وحاول إكمال ما نقص الأفغاني، محققاً هدفه في تجنيد الجماهير الإسلامية» (ح.إ. م، ص24-26).

وما دمنا على هذا النحو أمام سلسلة متناقضة، تقبع ذروتها سلفاً في أولى حلقاتها[2]، فمن حقنا أن نتساءل: ألا تقدم لنا هذه الحلقة الأولى ـ وهي التي يشغلها الأفغاني ـ ضمانة لموقف غير متناقض من شاغلها، أي موقف لا ينقلب بزاوية 180 درجة من التقريظ إلى التجريح؟ وبالفعل، إن توقعنا هذا يجد له، للوهلة الأولى، ما يبرره، إذ كثيرة هي النصوص في مؤلفات حسن حنفي التي ترسم صورة مؤمثلة إلى أقصى حد للأفغاني: «نحن تلاميذ الأفغاني... وما زال الأفغاني بالنسبة لنا، وكما هو منقوش على قبره بجوار جامعة كابول بأفغانستان، رائد **الحركة الثورية الإسلامية**» (ي.إ، ص48). بل إن المغالاة في أمثلة الأفغاني لا تدع من خيار آخر في نمط التعاطي معه ـ على الرغم من أن السياق هو سياق «ثوروي» ـ لغير النمط النكوصي، أو السلفي كما يحلو لحسن حنفي نفسه أن يقول، كما لو أن الأفغاني منبع أول»: «مهمة جيلنا هي الانتقال من محمد عبده إلى الأفغاني»

1ـ هذا لن يمنع مؤلفنا، طبعاً، من أن يدافع هو نفسه عن الخلافة باعتبارها «رمزاً لوحدة الأمة»، ومن أن يتحدث بالتالي عن «فجيعة المسلمين بقضاء كمال أتاتورك عليها»، انظر: اليسار الإسلامي، ص159.

2ـ وربما أيضاً في آخر حلقاتها، وهي التي يشغلها حسن حنفي نفسه، وبتصريحه، وهو القائل في مقدمة: من العقيدة إلى الثورة إن حركة الإصلاح الديني تتسلسل «من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إليّ»، ع.ث، ج1، ص49.

(د.إ، ص279)، أو كذلك: «اليسار الإسلامي[1] يعود إلى الأفغاني من جديد ويبث ناره، ويحيي رماده، ويبعثه من رقاده، ثورة في العقول والأذهان وثورة في الواقع والأعيان» (ي.إ، ص6). ولكن إذا ما انتقلنا إلى الضفة الثانية – ولا مناص دوماً مع حسن حنفي من الانتقال إلى الضفة الثانية ـ وجدنا غشاوة الأمثلة تزول لتخلي مكانها لصحو فكر نقدي نقي نقاء أنبل أنواع البلور. فصحيح أن الأفغاني «يمثل أول ثورة فكرية إسلامية في العصر الحديث»، ولكنه «ما زال مشوباً بالتفكير الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الإيمان والعلم، الإيمان لأنه سليل العصر الوسيط، والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر» (ف.م، ص107). وصحيح أن الأفغاني «يرى في الأصل الرابع من أصول التشريع، وهو الاجتهاد، استعمالاً للعقل» وأنه يدعو إلى تحكيم «العقل السليم» وإلى «صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام»، ولكن «تصور الأفغاني للعقل تصور إنشائي» و«جدالي» و«تشريعي» و«استدلالي» و«ليس علمياً»: «لكن هذا العقل التشريعي لا يتعدى أحكام التكليف، ومهمته قياس الفرع على الأصل، أما العقل العلمي فمهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة إلى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة إلى واقعة أخرى مشابهة لها: فالعقل القائم على التمثيل والذي يقتصر عمله على الاستدلال... ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون أي حكم سابق» (ف.م، ص105). وما بدا لنا غير محدود وغير قابل للتحديد في المرآة المؤمثلة تتبت له في المرآة الناقدة تلك الحدود التي لا غنى عنها كمعيار لتمييز الواقع من الأسطورة: فالأفغاني ليس عنقاء الثورة بل هو مجرد مصلح ديني؛ والحال أن مهمة الإصلاح الديني «مهمة سلبية» لا تتعدى «نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر مثلاً)، ونقد أنماط السلوك الديني عند المؤمنين (التقليد مثلا)، أي أن الإصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله إلى نظرية

---

1. «اليسار الإسلامي» هو اسم واحدة من عدة حركات سياسية-أيديولوجية أراد حسن حنفي تأسيسها.

علمية. الإصلاح الديني يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس. لذلك قام الإصلاح الديني على أسس انفعالية بينما قامت النهضة على أسس عقلية. لقد أثار الأفغاني النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة لم تتحول إلى نظرية عقلية. لذلك كان تأثيرها وقتياً لم يستمر ولم تتعد مرحلة الإثارة عند تلاميذ» (ف.م، ص102-103). أما كتاب الأفغاني اليتيم «**الرد على الدهريين**» فإنه في الوقت الذي يتعملق في «**التراث والتجديد**» باعتباره «محاولة لإعادة بناء الفكر الفلسفي» (ت.ت، ص130)، يعود إلى التقزم في «**في فكرنا المعاصر**» باعتباره نموذجاً للضحالة الفلسفية: «العجيب أن العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للأفغاني، وهو «**الرد على الدهريين**»، دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة» (ف.م، ص107). فالأفغاني لم يمارس النظر العقلي، بل اكتفى بالتهجم، من وجهة نظر «التصور الديني التقليدي»، على «كل الاتجاهات الطبيعية»، وجميع «المذاهب الضالة»، أي المادية، وكفّر أصحابها، وبخاصة منهم من أعطوا بعداً اجتماعياً وسياسياً لنزعاتهم الطبيعية أو «الدهرية»: «يهاجم الأفغاني كل الاتجاهات الطبيعية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي، أي على حد قوله السوسياليست والكومونيست والنهيليست... وينكر على فلاسفة التنوير، خاصة فولتير وروسو، موقفهما الطبيعي ومضمونه الاجتماعي والسياسي... ويدمغ الثورة الفرنسية («فالأضاليل التي بثها هذان الدهريان هي التي أضرمت الثورة الفرنسية المشهورة ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها فاختلفت فيها المشارب وتباينت فيها المذاهب»، الرد، ص162) ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية ومحو هذه الأضاليل» (ف.م، ص109-110). ويعمم الأفغاني حملته التكفيرية ليشمل بها لا الماديين المحدثين من أمثال ماركس وداروين فحسب، بل كذلك الدهريين أو الطبيعيين القدامى من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس وأبيقور ولوقراسيوس. وهو لا يصدر في هجومه على التيارات الطبيعية والمادية عن موقف فلسفي، بل عن موقف ديني باعتبارها، جميعها، «مذاهب تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالأديان ولا تعترف بالحساب والعقاب»: «لقد هاجم الأفغاني الموقف الطبيعي لسبب واحد هو أنه يعتبره ضد الإيمان، مناقضاً للدين ومعارضاً للألوهية، أي أنه

يحكِّم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة، بل ويحكّم تصوراً دينياً تقليدياً في أحدث النظريات العلمية في عصره، أعني مذهب التطور» (ف.م، ص107).

وإذا انتقلنا الآن إلى التراث الغربي فوجئنا ـ ولكن هل عاد يجوز الكلام عن مفاجآت؟ ـ بمثل هذا التناقض في الموقف من أهم رموزه. ولسنا بحاجة، ضمن السياق الذي نحن فيه، إلى سوق أمثلة عن أحكام متناقضة تطول، في من تطوله، شبنغلر، كييركغارد، ماكس فيبر، كارل ياسبرز، اونامونو، أورتيغا إي غاسيت، بردائيف، إلخ. ولكن يخيل إلينا أن الموقف التناقضي من مفكر مثل هنري كوربان يمكن أن يكون أبلغ دلالة نظراً إلى كونه، باعتباره مستشرقاً، لصيق الارتباط بموضوعنا. فما عيب هنري كوربان في نظر مؤلفنا؟ عيبه أنه آمن، كأكثرية المستشرقين، بخصوبة المنهج التاريخي وأراد «تطبيقه على التصوف الإسلامي»، وبالتحديد على «حكمة الإشراق» كما تتمثل في التصوف الإسماعيلي وفي «أعمال السهروردي بوجه عام» (د.إ، ص214، 222). ولكن ما أن يقر في أذهاننا أن هنري كوربان ـ «وهو مقدم السهروردي وناشر مؤلفاته» ـ هو نموذج للمستشرق الذي يصر على «الاكتفاء بالمنهج التاريخي» «إما عن حسن نية لإيمان المستشرق بالمنهج التاريخي الذي أثبت جدارته في موضوعات حضارته الخاصة، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها» (د.إ، ص228، 222) حتى «نفاجأ» (؟) بحكم يستثني كوربان تحديداً من حكم الإدانة العام الصادر على جمهرة المستشرقين لأنه من القلة القليلة التي خرجت على أهداف الاستشراق ومناهجه معاً، والتي استطاعت أن تتابع تطور مناهج العلوم الإنسانية في القرن العشرين، وأن تمد الثورة المنهجية إلى مجال الدراسات الإسلامية لتحررها بالتالي من أحادية المنهج التاريخي والوضعي الموروث من علموية القرن التاسع عشر: «لما ظهرت معظم المناهج الاستشراقية في القرن التاسع عشر الأوروبي، سادها المذهب الوضعي السائد، فخرجت وضعية تاريخية إلى أقصى حد، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب فلم يفارقه، وأصبح متخلفاً عن زميله الباحث الأوروبي في العلوم الإنسانية. وإذا كان الباحثون

الأوروبيون قد ثاروا على المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر، فإن زملاءهم المستشرقين لم يفعلوا بالمثل، وظلوا متخلفين فكرياً ومنهجياً لأن الدوافع ثابتة، وأهداف الاستشراق لم تتغير، ولم يخرج عل هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهج العلوم الإنسانية... نذكر مثلاً سميث W.C.SMITH وجهوده في وضع الحضارة الإسلامية ضمن علم تاريخ الأديان، وجهود فون جرونباوم VON GRUNEBAUM في وضع الحضارة الإسلامية ضمن الحضارات المقارنة مستعملاً المنهج البنائي، ومحاولات كوربان H.CORBIN واستعماله المنهج الفينومينولوجي وتحليل الوجود الإنساني من أجل دراسة التصوف الإسماعيلي خاصة» (ت.ت، ص64).

ولكن إذا كان هنري كوربان يتحول بضربة من عصا التناقض المحض من سوء النية إلى حسنها، ومن القاعدة إلى الاستثناء في مجال الدراسات الاستشراقية مناهج ودوافع وأهدافاً، بل إذا كان منهجه بالذات يُعمَّد فينومينولوجياً ومستحقاً للثناء بعد أن كان عُمِّد تاريخياً ومستوجباً للذم، فإن هذا التقييم التناقضي لا ينطوي على خطورة خاصة في حد ذاتها، إذ أنه يبقى محصوراً بالمجال المعرفي بحياديته وموضوعيته المفترضة بدون أن يجاوزه إلى المجال الإيديولوجي المثير للحساسية. وبالمقابل، فإن «ثقافة الفتنة»[1] هي ما تتمخض عنه ممارسة حسن حنفي للعبة التناقض عندما ينتقل من العكس إلى العكس في الحكم على المفكرين بدالة انتمائهم الطائفي. ففي نص أول يشيد بشبلي شميل، فرح أنطون، نقولا حداد، يعقوب صروف، الخ» لأنهم مثلوا التيار التنويري والنهضوي الذي احتضن «الفكر الطبيعي العلمي ودراسة المجتمعات على نحو علمي» (د.ف، ص76). وفي نص ثانٍ يعود إلى الإشادة بشبلي شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم» لأنهم كانوا رواداً «للفكر المادي في فكرنا المعاصر» ويسخر من منتقديهم من السلفيين والتقليديين ممن رشقوهم بتهمة الإلحاد «لأنهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء» (ف.م،

---

1. التعبير هو لجورج قرم في وصفه للثقافة التي أفرزتها الحرب الطائفية اللبنانية.

ص73). وفي نص ثالث يكرر الإشادة بهم ـ مع توسيع القائمة ـ لأنهم دعوا إلى «تأسيس نظرة علمية للكون وإقامة مجتمع علمي أو دولة علمية تصلح من سيرنا الأعرج ومن نظرتنا العوراء... وقد حمل هذه الدعوة منذ القرن الماضي: شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، وولي الدين يكن، وفي هذا القرن: اسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا» (د.إ، ص93). ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التي حملها هؤلاء المفكرون، ولاسيما إلى أصالتها بالنظر إلى أن هذه «الدعوات المعاصرة لإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها في تراثنا الفلسفي القديم ولا تحتاج إلى نقل عن التراث الغربي الذي هو في ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم» (د. إ)، حتى «نفاجأ» (؟؟) بالبنان الذي أشير به إلى كل أولئك ينقلب إلى إصبع اتهام، فإذا بهم موضع طعن وتجريح من حيث كانوا موضع إشادة وتقريظ، أي من حيث «أصالتهم» التي ثبّتها لهم النص السابق والتي ينفيها عنهم نفياً قاطعاً النص الآتي: «تخاطر هذه الفئة بالوقوع في التقليد، وباستعارة تجارب سابقة، وبالوقوع في العمومية ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع بالإضافة إلى التبعية الفكرية التي قد تصل أيضاً إلى حد العمالة، وذلك لصدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهي في الغالب البيئة الأوروبية، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية أم إلى النظم الاشتراكية. لذلك كان أنصار التجديد متأوربين، سلوكياً أم ثقافياً... فنظراً لانفصام عديد من المثقفين عن التراث القديم نتيجة للاغتراب الحضاري فإنهم لا يجدون بديلاً إلا في التراث الغربي... وذلك أن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوروبا أوشاج ثقافية أو دينية. فقد تربت في مدارس غربية خاصة، دينية أم علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه، وتظن أن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً أم ثقافياً. فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل سلامة موسى، شبلي شميل، فرح انطون، يعقوب صروف، نقولا حداد، لويس عوض، وليم سليمان، مراد وهبة، وأقلهم من المسلمين مثل اسماعيل مظهر» (ت.ت، ص25).

وفي نصوص كثيرة أخرى يمتنع حسن حنفي عن ذكر الأسماء

بالتفصيل، ولكنه يرمي «العلمانيين المسيحيين» جملة، وبخاصة «نصارى الشام» منهم، بـ«الطائفية الضمنية أو الصريحة» (د.ف، ص183)، وبالعمالة «للغرب المسيحي الذي ينتمون إليه بالولاء» (د.ف، ص583)، وبالقيام «بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا» (د.ف، ص120). وإزاء مثل هذه الممارسة المفجعة لـ«ثقافة الفتنة» ما كنا إلا لنمسك ـ خجلاً ـ عن الدخول في أي مناقشة لولا أن في حوزتنا نصوصاً ثلاثة يتولى فيها حسن حنفي الرد ـ على نحو ما عوَّدنا ـ على حسن حنفي، بما يغني عن كل تدخل من جانبنا. النص الأول لا ينفي عن «تلك الفئة» تهمة التقليد فسحب، بل يغالي إلى حد إسناد الأصالة إليها وحدها ونفيها عن كل ما عداها: «أما نحن في علاقتنا بالغرب فقد حدث تجديد لتراثنا الفلسفي ابتداء من الغرب وليس تطويراً لفكرنا الفلسفي القديم إلا عندما نحاول التأصيل والبحث عن الجذور كما حدث في «نظرية التطور» في القرن الماضي عند شبلي شميل وتأصيلها عند أبي العلاء المعري وإخوان الصفا وأبي بكر بن بشرون، وعند اسماعيل مظهر في هذا القرن. ثم آثرنا في جيلنا هذا الانزواء عن الحضارة واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترابنا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا، فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم[1]. ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر، ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة. ومع ذلك وقعنا في تقليد الغرب دون احتوائه ودخلت الثقافة الغربية في فكرنا القومي دون أن نشعر» (د.إ، ص88-89). أما النص الثاني فينفي عن «تلك الفئة» تهمة التنكر للتراث الإسلامي؛ فرداً على سؤال وجّهه إليه سائله عن رأيه في موقف مَنْ «رفضوا التاريخ والتراث العربي الإسلامي رفضاً قطعياً، منهجياً وأخلاقياً»، أجاب حسن حنفي وكأنه نسي أنه هو الذي أصدر شبيه هذا الحكم في النص الذي استشهدنا به للتو من كتابه «التراث والتجديد»: «لا يوجد في الأساس موقف كهذا. فحتى لو تفحصنا ذلك عند ما يسمى بفكرنا المعاصر وممثليه: شبلي شميل والتيار المادي الداروني... حتى هؤلاء كانوا يرون في التراث الإسلامي جوانب

1. موقف سينقلب إلى عكسه كما سنرى لاحقاً.

إيجابية كثيرة تساعد الأمة على النهوض، وهم لا يقفون كنقيض كامل للتراث»[1]. أما ثالث النصوص فإنه إذ يعود إلى نفي تهمة التنكر للتراث الإسلامي يقلب الآية على عكسها فيما يتعلق بتهمة العمالة للغرب: «أهل الكتاب يمثلون جزءاً من تراث الأمة وتاريخها الوطني ونضالها ضد الاستعمار. بل إن الطليعة الثورية فيهم تعتبر الإسلام تراث الأمة وتسميه «الإسلام السياسي» وتربطه بنهضة مصر، وبحضارة الشرق، ولا فرق في ذلك بينه وبين الكنيسة الشرقية في مواجهة الاستعمار الغربي. يحافظ على إبداع الشعوب التاريخية، ويسترد من الغرب «فائض القيمة التاريخي»، ويرفض الهيمنة الحضارية للغرب (ويمثل هذا التيار صديقنا د. أنور عبد الملك في دراساته ومقالاته العديدة). ومنهم من يكشف عورات «الحوار بين الأديان» وسيطرة الاستعمار على مؤتمراته من أجل احتواء الشعوب الإسلامية وخداعها بالإخاء الديني، ووقوعها في براثن الاستعمار الجديد من خلال الحب الإلهي في مواجهة الخطر الإلحادي ومن أجل الإبقاء على النظم التقليدية في البلاد الإسلامية، وبيان مواقف الكنيسة الوطنية في مواجهة الاستعمار الغربي، ووحدة الأمة في لحظات الخطر ومواقف النضال المشترك (ويمثل هذا التيار د. وليم سليمان في كتبه ومقالاته)» (ي.إ، ص 45)[2].

---

1. حسن حنفي في حوار حول «الدين والتراث والثورة»، أجراه معه قيس خزعل جواد، في مجلة: الوحدة، العدد 6 (آذار-مارس 1985)، ص130.
2. بالمناسبة، إن ممارسة «ثقافة الفتنة» تتخذ لدى مؤلفنا بعداً أكثر تعميماً وشمولية، وربما أكثر خطورة أيضاً، عندما تجاوز «أهل الكتاب» إلى الفرق أو الطوائف الإسلامية. وحسبنا هذا الشاهد: «إن المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة. فالفكر الشيعي ونظرياته عن التوسط والتجسد والإمام والسر أقرب إلى الفكر المسيحي الأفلاطوني... فضلاً عن أن الشيعة كانوا باستمرار اقل معارضة للسيطرة الأوروبية، وكانوا مرتعاً خصباً لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للاستعمار» (د. إ.، ص223).

الفصل الثاني

الوظيفة النفسية للتناقض

لقد آن الأوان لطرح السؤال الذي لا بد أن يكون طال انتظار القارئ له: كيف يمكن أن تصدر كل هذه المتناقضات عن عقل واحد؟ كيف يمكن لقلم واحد أن يمارس لعبة اليدين اللتين تأخذ واحدتهما منك ما تعطيكه الأخرى؟ كيف يمكن لمفكر واحد أن يقول الشيء وعكسه في آن واحد ومن جهة واحدة وبدرجة واحدة من الصدق الذاتي؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، التي قد تبدو للوهلة الأولى مستحيلة، ممكنة مع ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التفكير المنطقي ليس هو الشكل الوحيد للتفكير، وأن هناك إلى جانب التفكير المنطقي تفكيراً لامنطقياً وما قبل منطقي، وأن مبدأ عدم التناقض ليس علامة فارقة إلا للضرب الأول من التفكير، وأن التناقض ينفي المنطق وليس التفكير. ذلك أننا لا نستطيع أن ننكر إن الإنسان البدائي يفكر وإن كان لا يعرف كيف يقيم في الغالب علاقات منطقية بين الأشياء، وأن الطفل أيضاً يفكر وإن كان يجهل المقولات المنطقية، وأن الإنسان الهذائي كذلك يفكر وإن كان يقيم تفكيره على أساس خرق قوانين المنطق. بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إن التفكير اللامنطقي أو القبمنطقي يقوم هو نفسه على ضرب من المنطق، هو المنطق اللامنطقي أو المنطق القبمنطقي، أي المنطق الذي يستمد ماصدقه لا من الواقع الموضوعي، الذي ما وجدت المقولات المنطقية

إلا برسم معرفته، بل من الواقع الذاتي للذات المتمحورة على ذاتها والتي لا تتعاطى مع العالم المحيط ـ هذا إذا تعاطت معه ـ إلا من خلال مقولات نفسية ووجدانية تقيم مع ناسه وأشيائه علاقات حب وكره، لا علاقات معرفة.

التناقض كمنطق أعلى

يقول حسن حنفي في معرض تحليله للباحث التراثي عدم التقيد بالنظرة العلمية والموضوعية الصارمة: «إن الاتجاه النفسي هو الواقع كله، سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذي تتحدد رؤيته للواقع باتجاهه النفسي مهما قيل في الموضوعية والحياد» (ت.ت، ص46).

وهذا التعريف نتبناه بدورنا بحرفيته. فعندما يضحي الواقع النفسي هو الواقع كله، أي عندما لا تعود مقومات الواقع كامنة فيه ولا أبنيته قائمة فيه ولا مرجعيته عائدة إليه، يتوقف عمل المقولات المنطقية، بل تنتفي الحاجة إلى وظيفتها أصلاً. **فالمقولات المنطقية هي أداة لبناء أو لتنظيم الواقع من حيث هو علاقات موضوعية.** وهذه العلاقات تتضمن حتى ذاتية الباني أو المنظِّم. فلولا الواقع ومحك الواقع، بل صخرة الواقع، لانفلتت الذاتية من عقالها ولابتلعت كل شيء حتى حاملها. وهذا ما يحدث تحديداً في الحالات الهذائية. ولكن الواقع، بعكس الذاتية، لا ينفلت من عقاله. فالشيء لا يمكن أن يكون وألا يكون في آن واحد، والشيء لا يمكن أن يكون هو الشيء وعكسه في آن واحد. والأشياء، حتى لو غرقت في أكثر حالاتها سديمية، تظل هي الأشياء، أي قابلة للتعقل، قابلة للبناء والتنظيم، بوساطة مقولات المنطق. واكتشاف واقع الأشياء، أو الاصطدام به، هو الذي يتأدى بالكائن البشري، سلالياً وفردياً، إلى اختراع ومعاودة اختراع المقولات المنطقية: الهوية، الزمان، المكان، الكم، الكيف، الخ. وكما لاحظ نيتشه فإن الفيلسوف، وليكن هراقليطس الميغاري، يستطيع بالفرض أن ينفي مبدأ الهوية وأن يضع التناقض؛ ولكنه عندما يتصرف في الواقع فإنه لا يتصرف على هذا الأساس؛ وإلا فما الذي يفسر أنه «إذا ما لقي في طريقه بئراً أو حفرة

تحاشاهما»[1]؟ ولهذا أصلاً تُجمع أجيال البشرية على اعتبار سن الرشد أهم مفصلة في تاريخ الفرد في مساره من المهد إلى اللحد: ففي تلك السن يكف الطفل عن أن يكون طفلاً ويصير مسؤولاً عن أفعاله بعد أن يكون اكتسب المقولات المنطقية كافة. وتدل أبحاث جان بياجيه، وهو من الثقات في كل ما يتعلق بتطور اللغة والفكر لدى الطفل، أن اكتساب الطفل لمقولات التفكير المنطقي وللقدرة على إتمام العمليات المنطقية الأساسية يتم في المرحلة ما بين السابعة والثانية عشرة، إذ ينجز الطفل في هذه المرحلة عملية الانتقال من طور «الفكر المتمحور على الذات» إلى طور «الفكر المنطقي» الذي يقيم أو يحاول أن يقيم بين الأشياء علاقات موضوعية[2]. والحال أن هذه المرحلة تطابق، كما يلاحظ التحليل النفسي، مرحلة الكمون، أي المرحلة التي تسجل فيها الغريزة الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية، تراجعاً سوياً وصحياً استعداداً للدخول في مرحلة الجنسية الراشدة أو التناسلية. هذا الترابط المحتمل بين النضوج المنطقي والمعرفي من جهة، وبين كبت الجنسية الطفلية والقبتناسلية من الجهة الثانية، يمكن أن تكون له أهمية فائقة في فهم وظيفة التناقض ودلالته في الحالة التي نحن بصددها. فإذا كان المعيار الأول للدخول في سن الرشد هو اكتساب المقولات المنطقية، فمن الممكن قلب المعادلة والقول بأن خسران أولى المقولات المنطقية وأكثرها جوهرية، ونعني مقولة الهوية ومبدأ عدم التناقض، يمكن أن يعني، من وجهة نظر نفسية لا فيزيولوجية، معاودة للسقوط في المرحلة الطفلية. وبمعنى آخر، إن النكوص المنطقي يمكن أن يكون علامة نكوص نفسي. ومما يعزز هذا الاحتمال أن الوظيفة التي يؤديها النكوص في الحالتين كلتيهما غالباً ما تكون واحدة: **الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفتقدة**. فعلى صعيد النكوص المنطقي نستطيع أن نلاحظ أن خرق مبدأ عدم التناقض

---

1. نقلاً عن سارة كوفمان، نيتشه **والمسرح الفلسفي**، سلسلة 18/10 (باريس، 1979)، ص151.

2. بصدد مباحث بياجيه راجع: ملتون شوبيل وجين رالف، **بياجيه في الصف** Piaget in the Classroom (الولايات المتحدة: منشورات بازيك بوكس، 1973)، والترجمة الفرنسية بعنوان: **بياجيه في المدرسة**: Piaget à L'Ecole (منشورات دنويل/غونتييه، باريس 1979).

يمكن أن يتبدى، بالنسبة إلى الفاعل المعني، وكأنه ضرب من منطق أعلى، قفزة إلى ما فوق المنطق وإلى ما بعد المنطق، وليس ارتداداً نحو ما قبل المنطق وما دون المنطق. آية ذلك أن مبدأ عدم التناقض ليس قانوناً عادياً مثل غيره من قوانين المنطق، بل هو مبدأ المبادئ قاطبة ومسلمة المسلمات كافة. فهو قانون الهوية، قانون الجوهر، بينما القوانين الأخرى قوانين للأعراض؛ ومن ثم فإنه، على حد تعبير أرسطو بالذات في «**ما وراء الطبيعة**»، المرجع الأخير لكل برهان والمنطق الأول لكل مسلمة. وإذا كان هو المبدأ الذي يشرط كل مبدأ آخر بدون أن يكون هو نفسه مشروطاً بأي مبدأ آخر، فلا عجب أن يتبدى وكأنه مطلق إلهي آخر. **وككل مطلق فإنه يحيل ذلك النسبي الذي هو الكائن البشري إلى جرحه النرجسي**. ومن هنا وجد على الدوام بين الفلاسفة من يحلم بامتلاك القدرة على خرقه. وليس من قبيل المصادفة أن يكون نيتشه، وهو فيلسوف إرادة القوة، قد قرأه على أنه لا يعبر عن ضرورة أنطولوجية بقدر ما يمثل عرضاً من أعراض العجز البشري: «إن استحالة قول الشيء وضده تثبت عجزنا وليس حقيقة ما»[1]. وبما أن الاعتراف بالعجز غالباً ما يخفي حنيناً إلى كلية القدرة ونداء إلى الجبروت، فإن حل تلك الاستحالة غالباً ما يكون هو الهاجس الطاغي في ملكوت المنطق السحري لهذاء العظمة. **فممارسة التناقض امتياز إلهي**. وكيف لا يكون جبل الأولمب هو مقام المصاب بهذاء العظمة ما دام هو وحده الذي يستطيع، دون سائر البشر، أن يناقض نفسه بدون أن يقع في التناقض، وأن يقول الشيء وعكسه بدون أن يفقد الشيء شيئاً من ماصدقه؟ ولا غرو أصلاً أن يكون المصاب بهذاء العظمة، بالإضافة إلى نفسه، هو الفيلسوف بامتياز. وكيف لا يكون هو كبير الخيميائيين ما دام انفرد وحده، دونهم جميعاً، بوضع يده على سر الحجر الفلسفي؟

وهم كلية القدرة

شبيه هذه الخيمياء وشبيه هذا الفوز بسر الحجر الفلسفي نلتقيهما في ملكوت النكوص النفسي. فبيت القصيد هنا أيضاً الإحياء النرجسي لكلية القدرة

1ـ نقلاً عن: كوفمان، المصدر نفسه، ص145.

المفتقدة. ولكن بدلاً من أن يأخذ هذاء العظمة في هذه الحال شكل تخل عن مكتسبات النمو المنطقي، يتلبس شكل تخلٍ عن مكتسبات النمو الجنسي ـ الطفلي لمرحلة الكمون. ماذا يكتسب الطفل في هذه المرحلة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال قد تكون أسهل إذا عكسناه: ماذا يخسر الطفل في هذه المرحلة التي يدل اسمها بالذات، الكمون، على أنها مرحلة «خسارة» أكثر منها مرحلة «كسب»؟ إنه **يخسر الوهم**، كما يجيبنا التحليل النفسي[1]. يخسر نظريات الجنسية الطفلية وأخاييلها. يخسر أوهام كلية القدرة التي كان يرلرئ بها له مبدأ اللذة، ويبدأ باكتشاف قصوره ونسبيته وتناهيه في عالم ليس هو محوره، ويتخلى عن لغة الإنكار شبه الهذائية ليستبدلها بلغة أكثر واقعية هي لغة الاعتراف والتعرف. وهكذا فإن مرحلة الكمون، إذ تقطع الجسور مع الوهم، تمد بالمقابل الجسور نحو الواقع. ومن هنا كانت هي المرحلة التي يتم فيها اكتساب الأدوات الناظمة لمعرفة الواقع، أي المقولات المنطقية.

علامَ يقوم تخييل كلية القدرة في مرحلة الجنسية الطفلية القبتناسلية؟ على نفيين، أو بالأحرى على إنكارين كبيرين: إنكار الفارق بين الأجيال وإنكار الفارق بين الجنسين. **فكلية القدرة لا ترضى للذات الطفلية المتمحورة حول ذاتها أن تكون مولودة من غيرها**. فالطفل هو والد ذاته. وكيف تتولد الذات من غيرها ما دام الغير لا وجود له أصلاً في نظر الأنا الطفلي الممدود الحدود إلى العالم كله؟ ومن هنا نفي الفارق بين الأجيال. **فالأب لا وجود له كأب وأبو الابن هو الطفل ذاته، والأب لا يملك شيئاً لا يملكه الابن**. وهذه الرواية العائلية القائمة، كما تقضي القاعدة الذهبية لهذاء العظمة، على أساس التوالد الذاتي، تتضامن مع نظرية جنسية طفلية تقوم هي الأخرى

---

1. الأفكار التي نطورها هنا هي بمثابة تركيب لنظريات ثلاثة ممثلين متميزين للتحليل النفسي ما بعد الفرويدي: جانين شاسغيه سميرجل، ولاسيما في كتابها: مثال الأنا: دراسة تحليلية نفسية في مرض المثالية. (منشورات تشو، باريس 1975)، وجيرار مندل، ولا سيما في كتابيه: التمرد على الأب: مدخل إلى التحليل النفسي الاجتماعي، والانتروبولوجيا الاختلافية Anthropologie Différentielle: نحو أنتروبولوجيا تحليلية نفسية اجتماعية (منشورات بايو الصغرى، باريس 1972)، وفرانكو فورناري، الجنسية التناسلية والثقافة.

على مبدأ الواحدية. فكما أنه لا وجود إلا لوالد واحد وحيد هو الابن نفسه، كذلك فإن عضو التناسل لا يمكن إلا أن يكون واحداً وحيداً، وهو ذلك الذي يملكه الابن نفسه. والمتضمَّنات أو المستتبعات الجبروتية لهذه الواحدية الجنسية لا تخفى على العيان. فلو أقر الطفل بالاثنينية الجنسية، أي بوجود الجنسين والفارق بينهما، لكان مضطرا إلى الاعتراف بوجود الآخر. والحال أن كل وجود للآخر يُستشعر من قبل الذات، المحوَّمة في ملكوت قدرتها، على أنه انتقاص من وجودها. ثم إن تخييل العضو التناسلي الواحد الوحيد لا يغني عن الاعتراف بوجود الآخر فحسب، بل يستتبع مكسباً ثانياً. فهذا الآخر الذي تغني النظرية الواحدية الجنسية عن الاعتراف بوجوده هو بالضرورة موجود مؤنث وإلا لما كان هو الآخر، ولما وجد أصلاً الجنسان والفارق بينهما. وبما أن الأنوثة في نظر الطفل الواحدي الرؤية هي واقعة ثانوية، لا أولوية، أي بمعنى أنه لا وجود للأنثى كأنثى، لأنها ليست إلا موجوداً مذكراً قد خُصي، فإن الواحدية الجنسية إذ تغني الطفل عن الاعتراف بالآخر، الذي لا مناص في هذه الحال من أن يكون كائناً مخصياً، تتيح له أن يذود عن نفسه شر أفدح خطر يمكن أن يتهدد تماميته النرجسية، ألا هو خطر الخصاء المتوهم. وعلى هذا النحو يراكم الأنا القبتناسلي للطفل إنكاراته للواقع، ويتخذ من أخاييله الجبروتية ضمادات لوقف نزيف الجرح النرجسي الذي تحدثه فيه شفرة الواقع. ولكن بما أن النمو قانون بيولوجي، فإن الطفل لا يملك أن يبقى طفلاً، ومرحلة الكمون هي التي تهيئه للدخول إلى عالم الراشدين، وللانتقال من الطور الطفلي الذي تكون فيه السيادة، كل السيادة، لمبدأ اللذة إلى الطور الراشدي الذي يشتغل وفق مبدأ الواقع. على أن مرحلة الكمون ـ ومن هنا اسمها ـ ليست بحد ذاتها مرحلة معرفة بقدر ما هي مرحلة كبت. فسيرورة المعرفة لا يمكن أن تبدأ ما لم تتقشع أولاً غشاوة الوهم. فليس للإنسان أن يصير ما هو إلا إذا كفَّ أولاً عن أن يكون ما ليس هو. فالطفل ليس كائناً إلهياً ليكون والد ذاته بذاته[1].

---

1. الله هو بالتعريف كل ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه، وهذا هو «الإسقاط» بالمعنى الفيورباخي للكلمة. ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن المسيحية، التي تتميز عن سائر الديانات التوحيدية بكونها ديانة ابن أكثر منها ديانة أب، تتفرد أيضا بتأسيس عبادة=

والطفل ليس كائناً راشداً ليكون، وهو طفل، مالكاً، على صعيد القدرة التناسلية، لما لا يملكه سوى الراشدين، وعلى رأسهم ممثلهم الأول، الأب. وبعبارة أخرى، إن الطفل ليس كائناً مكتمل النمو، من حيث الأهلية التناسلية، ليكون خصم الأب وندّه وبديله كزوج للأم. والطفل ليس كائناً أحادي الجنس، مكتفياً بذاته في حلقة دائرية من الوجود، كالدودة ينكح رأسها ذنبها، ليستغني عن وجود الآخر وعن جنس الآخر. والطفل أخيراً ليس بمنجى من «التأنيث» الذي يقيم في وهمه علامة مساواة بينه وبين الخصاء، ليمارس مبدأ اللذة بلا رادع وليخرق القانون[1] بلا قصاص.

الحق يضادّ الحق

إن كبت جميع هذه الأوهام أو التحرر منها لا يمكن أن يتم بطبيعة الحال إلا على صعيد نظرية المعرفة. «فتجاوز كلية القدرة له على الأخص جانب معرفي، وهو يتفعّل عن طريق النفاذ إلى الواقع ومن خلال الاعتراف بالتبعية لهذا الواقع... فمع المراهقة، أي مع النمو الجنسي، تنتهي مرحلة الإنسان الحلمية»[2]. ذلك أن «الحلم والجنسية الطفلية يرتبطان بعملية معرفية واحدة، هي الهلوسة، من حيث أنها، على حد تعبير فرويد في **تفسير الأحلام** «نمط عمل بدائي للجهاز النفسي جرى استبعاده بسبب عدم فعاليته»[3]. وبما أن المنطق ونظرية المعرفة متضامنان، كما هو معلوم، في تاريخ تقدم الفكر البشري، فمن المباح لنا أن نفترض أن رفيقي الدرب هذين لا يفترقان أيضاً في سيرورة النكوص. وهذا ما يتيح لنا أن نعطي تأويلاً

= حقيقية لـ«الطفل الإلهي». ورمزية المذود تقول كل المفارقة التي تحكم وجود الطفل: من جهة أولى البقر والخراف التي تدفئ الوليد بأنفاسها، ومن الجهة الثانية ملوك المجوس الذين يخرون له سُجّداً: أي من جهة أولى، وعلى الصعيد الواقعي، تبعية مطلقة (وطويلة الأمد) للرعاية التي يمكن أن يوفرها العالم المحيط، ومن الجهة الثانية، وعلى الصعيد الاستيهامي، كلية قدرة تضع هذا الطفل عينه في مقام ملك الملوك.

1. أو ذلك النموذج الأول لكل قانون الذي هو تحظير المحارم.
2. فورناري، **الجنسية والثقافة**، ص164 و64.
3. المصدر نفسه، ص62.

جديداً لظاهرة التناقض في التفكير التي رصدناها مطولاً لدى حسن حنفي. **فالتناقض هو شكل التفكير النكوصي، بينما الهلوسة هي مضمونه.** فبالهلوسة وحدها يمكن خرق مبدأ الهوية. فمنطقياً يستحيل أن يكون (أ) هو عكس (أ). ولكن بالهلوسة يمكن فعلاً أن يكون (أ) هو غير (أ) وعكس (أ). أفليس الحلم التالي هو من أكثر الأحلام تواتراً: «رأيت فلاناً في المنام. كلا، لم يكن فلاناً. كان فلانا ولم يكن فلاناً...»؟ ولكن ما الهلوسة؟ أليست هي قراءة رغبية للواقع؟ فليس الواقع هو الواقع، بل الواقع هو ما نريد أن يكونه أو ألا يكونه. الهلوسة إذن ليست ضرباً من المعرفة، بل **إضراب بالأحرى عن المعرفة**. الهلوسة ليست معرفة للواقع، بل إسقاط رغبي عليه أو ابتلاع رغبي له. إنها الرغبة وقد صارت واقعاً، أو هي الواقع وقد سحرته الرغبة. ولكن هل كلية القدرة شيء آخر إلا هذا التعاطي السحري مع الواقع؟ كل ما نريده يكون لمجرد أننا نريده، وكل ما لا نريده لا يكون لمجرد أننا لا نريده. إرادتنا قدرة، وقدرتنا واقع، وليس من مسافة على الإطلاق بين إرادتنا وقدرتنا، ولا بين قدرتنا والواقع. نقول للأشياء: كوني، فتكون، ولا تكوني، فتزول من الوجود.

الهلوسة إذن تؤدي وظيفة التناقض إياها. فهي الأخرى لعبة إلهية، وممارستها وقف على ساكني جبل الأولمب. فإن يكن الكائن البشري قابلاً للتعريف بأنه الموجود الذي تحدّ قدرته إرادته، ويحدّ الواقع قدرته، فإن الموجود الإلهي، الذي ما وجد كما رأينا إلا ليكون كل ما لا يستطيع الموجود البشري أن يكونه، هو كائن لا حدود لقدرته سوى إرادته، ولا حدود للواقع المخارج له سوى قدرته المباطنة.

فعلى عكس قولة ابن رشد المشهورة، فإن «الحق يضادّ الحق» عند حسن حنفي. فابن رشد ما كان يؤكد أن الحق لا يمكن أن يضادّ الحق إلا لأنه كان يعتقد بوحدة الحقيقة، حتى وإن ازدوج نصابها بين الحكمة والشريعة. وعلى هذا النحو فإن **الفيلسوف عنده ينطق عقلاً بما ينطق به النبي وحياً**. أما حسن حنفي فإنه لا يجد حرجاً في أن يجعل الحق يضادّ الحق، لأن نقطة انطلاقه أصلاً هي ازدواجية الحقيقة نفسها، لا ازدواجية

نصابها وحده. وعلى هذا النحو فإن الفيلسوف الذي فيه يستطيع أن يقول نقيض ما يقوله النبي الذي فيه من دون أن يؤدي هذا التناقض إلى تناقض في الحقيقة نفسها. وذلك ما دامت الحقيقة عند حسن حنفي حقيقتين: **حقيقة مطابقة لموضوعها، وتلك هي حقيقة الفيلسوف، وحقيقة مطابقة لرغبتها، وتلك هي حقيقة النبي.**

من هنا نستطيع أن نعاود قراءة جميع تناقضات صاحب مشروع التراث والتجديد قراءة جديدة. فما هو متناقض ليس ذات الشيء لأن الشيء نفسه شيئان: الشيء المنظور **بعين الواقع**، والشيء المنظور **بعين الرغبة**. فليس (أ) هو نقيض (أ) إلا لأن (أ) هو مرة (أ) الواقعي، وهو مرة أخرى (أ) الرغبي. وهذا التداخل الهلوسي بين مبدأ الواقع ومبدأ الرغبة (أو مبدأ اللذة كما كان سيقول فرويد) هو الذي يقدم للامنطق الحنفيّ منطقه. ذلك أن الجدل الحقيقي ليس بين (أ) و(أ)، بل بين مضمون (أ) ومضمون (أ)، أي بين الواقع والرغبة. فليس (أ) هو الذي يناقض (أ) في التحليل الأخير، بل الرغبة هي التي تناقض الواقع تارة، والواقع هو الذي يناقض الرغبة طوراً.

لكن إذا كان كل شيء يضاد كل شيء، فكيف السبيل إلى معرفة الشيء من ضده؟ كيف السبيل إلى تمييز (أ) الواقعي من (أ) الرغبي؟

ليست مقولات المنطق ومبادئ نظرية المعرفة هي التي تستطيع أن تساعدنا على حسم هذا السؤال، بل قواعد علم النفس وكشوف التحليل النفسي. فالنصاب السيكولوجي للماهية الرغبية هو غير ذاك الذي تنتمي إليه الماهية الواقعية. فالمثالية IDÉALITÉ، وبالتالي القابلية للأَمْثَلَة، هي نصاب الموجود الرغبي، في حين أن معيار الواقعية RÉALITÉ الذي لا يخطئ هو النقص، وبالتالي القابلية للنقد. فعلى عكس الموجود الواقعي الذي تبقى له، في جميع الحالات، جذور تشدّه إلى الأرض، فإن الموجود الرغبي المثالي أو المؤمثل محبوّ بأجنحة تمكّنه من التحليق في أعالي سماء الكمال، وتجعله في الوقت نفسه موضوعاً لتعظيم هذائي. وعلى هذا النحو فكلما تكلم حسن حنفي بصوت ناقد أدركنا أنه يتكلم بلسان مبدأ الواقع، وعن موضوع

واقعي، وكلما تكلم بصوت تبجيلي أدركنا أنه يتكلم بلسان مبدأ الرغبة وعن موضوع رغبي. وإنما باعتمادنا فيصل التفرقة هذا بين النقد التسفيلي والتقريظ التحليقي نستطيع أن نفكك كل سلسلة التناقضات التي رصدناها لدى مؤلفنا. فكل (أ) مرفوع إلى منزلة المثال هو في الغالب موجود خيالي من اختراع الوهم الهلوسي ونصابه مبدأ اللذة، وكل (أ) مخفوض القيمة أو منقود هو موجود فعلي من نتاج النشاط المعرفي، ونصابه مبدأ الواقع. وحسبنا أن نعيد بسرعة تحليل بعض التناقضات من حيث المضمون، لا الشكل، هذه المرة.

لنأخذ أمثلتنا التناقضية بعكس ترتيبها السابق ولنبدأ بالأفغاني. فالأفغاني كما رأينا أفغانيان. ولكن واحدهما لا يناقض الثاني إلا لأنه يحمل الاسم نفسه، لا لأنه ينتمي إلى الماهية نفسها. فهناك الأفغاني المتخيَّل، المُهلَّوس به، عنقاء الثورة الدائمة وصاحب محاولة كبرى للتركيب الفلسفي. ولكن هناك أيضاً الأفغاني الحقيقي، الأفغاني الواقعي، الأفغاني المنظور إليه بعين المعرفة، أي بعين التقييم الموضوعي والنقدي، وهو الأفغاني المحدود بحدود عصره، الأفغاني الذي ما كان له إلا أن يكون مصلحاً دينياً ـ ومن النمط التقليدي ـ لا أن يكون فيلسوفاً. وهذا الأفغاني الثاني، الحقيقي، يملك على كل حال أوراقه الثبوتية. فما يؤكد أنه هو هو الأفغاني، وليس ذلك الآخر، هو أن متاعه من الفلسفة كان ضحلاً، وفي حدود المتاح في سياق عصره ولا يتعدى، على حد تعبير حسن حنفي، «الأقاويل»؛ وأن أسلوبه كان «أسلوب الخطابة والإنشاء ولغة التشبيه والاستعارة» (فضلاً عن السجع)؛ وأنه عندما تصدى لـ«دحض» داروين دحضه على منوال أهل عصره بسلاح النكتة العامي: «على زعم دارون هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك»؛ وأنه حاجج في الفلسفة وكأنه يخطب من فوق منبر في جامع، فما وجد ما يصف به النيتشوية سوى أنها «جرثومة الفساد، وأرومة الأوباد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد»؛ وأنه مارس النقد الفلسفي كما كان يمكن أن تمارسه جارة من أهل زمانه تَصْـلي جارتها في الحارة بنار لسانها، فقال

مشنّعاً عن فلاسفة التنوير: «كانوا صدمة شديدة على أبناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم، وصدعاً متفاقما في بنية جيلهم، يميتون القلوب الحية بأقوالهم، وينفثون السم في الأرواح بآرائهم، ويزعزعون رأس النظام بمساعيهم، فما رزئت بهم أمة، ولا مني بشرّهم جيل، إلا انتكث فتله وسقط عرشه»[1].

والفارابي أيضاً فارابيان. ولأنهما اثنان في الحقيقة، لا واحد، فإن تناقضهما لا يخلّ بمبدأ الهوية. أولهما الفارابي الذي يصح أن نقول فيه إنه من نتاج عمل مبدأ اللذة الذي يشتغل وفق نمط هلوسي. وذلك هو الفارابي المحلّق فوق عصره وبيئته، اللامحدود بحدودهما، القادر على تربيع الدائرة وعلى الجمع لا بين «الحكيمين» فحسب، بل كذلك بين «المثال والواقع، الصورة والمادة، الآخرة والدنيا، النازل والصاعد، الداخل والخارج، إلى آخر ما يقوله الفارابي في محاولته الرائدة» (د.إ، ص177). وهذا الفارابي الوهمي منسوج، كما هو واضح للعيان، من خيوط كلية القدرة. فهو لا يخطئ حتى عندما يقع في واحد من أفدح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المثقفون من أهل عصره عندما نسبوا تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو، بل يبلغ في خطأه هذا «قمة الفكر، بحثاً عن الشمول، واتجاهاً إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وانطلاقاً نحو الوحدانية» (د.إ، ص132)[2]. وهذا الفارابي المُعَملَق يكون، حتى وهو يشرح أرسطو، «هو الأصل وأرسطو هو الفرع» (د.إ، ص123)، بل إن الشرح نفسه «كثيراً ما يكون أكثر فهماً من النص، وأكثر عقلانية، وأقرب إلى الصدق منه» (د.إ، ص117). ولئن لقب الفارابي بالمعلم الثاني، فذلك لا يعيبه[3]. ذلك أن أسبقية المعلم الأول عليه أسبقية تاريخية محضة، وهي، بحكم من أنها تاريخية، تقزّم لأرسطو وتأسره في قمقمها بينما تترك للفارابي المارد، بحكم

---

1. شواهد الأفغاني من الرد على الدهريين، ص131، 135 و140، نقلاً عن حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ص103.
2. لنلاحظ بالمناسبة أن كلية القدرة لا يطيب لها أن تتأمل نفسها إيديولوجياً إلا في مرآة الوحدانية، لأن الاختلاف أو الجدل أو التعدد يُستشعر من قبلها على أنه حدّ وانتقاص.
3. وقد كان كل ظننا حتى الآن أنه يشرفه!

لاحقيته، امتياز اللاتاريخية الإلهي: «إن أرسطو جزء من الحضارة اليونانية وداخل في جدل التاريخ، في حين أن الفارابي خارج عنها وواصف لجدل التاريخ المستقل عنه» (د.إ، ص148).

لكن هذا الفارابي الأسطوري، المتغنى به بأعلى أصوات الهذاء، بالسوبرانو كما يقال، لا يلبث أن يخلي مكانه لفارابي آخر أكثر واقعية بكثير، وبالتالي أكثر قابلية للوقوع تحت سلطان المعرفة، ومن ثم النقد. فهذا الفارابي الثاني، المختلف في الهوية جذرياً عن الأول، لم يربّع دائرة ولم يأت مستحيلا، وما زاد ـ كما كنا قلنا ـ على أن اقتحم بابا مفتوحا إذ جمع بين حكيمين مجموعين أصلاً. وليس هذا فحسب، بل إن هذا الفارابي الثاني، الذي يصح أن يقال فيه إنه من نتاج عمل مبدأ الواقع الذي يشتغل وفق نمط معرفي، يبدو، ككل الكائنات الواقعية، مجبولاً من طين النقص والزمنية والتبعية للعصر وللبيئة، بل وحتى لبلاط سيف الدولة. وبالفعل، إن هذا الفارابي الآخر، الإشراقي، الأفلاطوني الأفلوطيني، قد أورثنا، لا تلك «النظرة التكاملية» الجامعة ـ وهذا تربيع آخر للدائرة ـ «بين المثالية والواقعية»، بل رؤية فيضية وهرمية للعالم وللدولة أضاعت على الحضارة العربية الإسلامية ـ وعلينا ـ «فرصة تأسيس التاريخ» وفرصة لاكتشاف مفهوم المساواة والمذهب الإنساني الديمقراطي وديناميكية الحراك الاجتماعي. هذا الفارابي الآخر، المتعين بالتاريخ والمعيَّن للتاريخ، لا يمكن التعاطي معه إلا من موقع نقدي على اعتبار أن النقد وسيلة واقعية لتغيير الواقع. وهكذا أتيح لحسن حنفي أن يكتب واحدة من أكثر صفحاته إشراقاً:

«كان من نتيجة نظرية الفيض على المستوى السياسي والاجتماعي أن تصور الفارابي **المدينة الفاضلة** دولة هرمية يعلوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو الرئيس أو النبي أو الإمام، ويطؤها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم. وتتفاوت الطبقات الاجتماعية بينهما بين الشرف والخسة. فتحت الحاكم الأوحد، الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة، تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء. وبعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي

الدولة والقواد، أي طبقة الإدارة، حتى نصل إلى صغار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة آمر بمأمور، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى.

«هذا التصور الهرمي للعالم وللدولة وللمجتمع وللإنسان في قواه النظرية والعملية يضع الواحد في القمة والكثير في القاعدة، وهو تصور يقوم على الفطرة والاستعدادات الطبيعية والتناسق الكلي العام. لذلك، إذا فكر لفيف من جماهير المنتجين من الصناع والزراع والصيادين في الخروج على نظام الدولة أو الاعتراض وجب بترهم حتى يصح الجسم كله ببتر العضو الفاسد؛ وبالتالي استحالت المعارضة، وقضي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تعلو ولا تهبط. وكأن الإنسان قد قُدِّر مصيره ووضعه الاجتماعي إلى الأبد لا حراك له ولا قيام.

«هذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكَّل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو الحكيم الملهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف؛ وبالتالي أصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها وبلا استثناء نظماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الآمر والمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يُمحى فيه الصراع بين الطبقات.

«وبالتالي يكون السؤال لعلماء اجتماع المعرفة والفلاسفة: هل الدولة الهرمية تبرير لنظام سيف الدولة الحمداني في الشام التي كانت تقوم على تعظيم الأمير ثم الشعراء والوزراء والقُواد لم أنها نقل لنظرية الفيض على مستوى السياسة؟ ويكون السؤال أيضاً لكل من يود تحديث مجتمعاتنا: هل يُبدأ بتغيير نظرية الفيض وهي الجذر التاريخي والجرثومة النفسية في

التصور الهرمي للدولة أم يبدأ بتغيير النظم الطبيعية الحالية لمجتمعاتنا التي ولّدت نظرية الفيض في النفوس؟» (د.إ، ص109-110).

الوحي بين التاريخ والتعالي على التاريخ

إذا انتقلنا الآن من الأشخاص إلى القضايا وجدنا رقصة المتناقضات محكومة بالإيقاع التناوبي عينه: فليست القضايا في حد ذاتها هي المتناقضة، ولكن التناقض هو سمة الحكم الذي يُصدر عليها، تارة من موقع مبدأ الواقع وطوراً من موقع مبدأ اللذة. وليكن مثالنا هنا قضية الوحي كمعطى مركزي للحضارات. فمن وجهة نظر مبدأ الواقع المعرفي تتعادل غالبية الحضارات المعروفة، كما رأينا، بصدورها عن الكتاب كمعطى مركزي، إذ أن غالبية الحضارات البشرية كانت حتى الأمس القريب حضارات دينية. ولئن مثّل الإسلام خاتمة حضارات الوحي، فليس للوحي بما هو كذلك، لا كتباً ولا أنبياء، أن يكون موضوع تفاضل وتفاخر. ولا يتردد حسن حنفي، في هذا الصدد، في الإعلان عن معتزليته ضد التصور الأشعري السائد منذ القرن الخامس للهجرة وحتى اليوم: «وفي مسألة النبوة لم يعش المعتزلة أيضاً طويلاً لإعلان استقلال العقل والإرادة واكتمال الوعي الإنساني بعد أن حقق الوحي غايته في تطور البشرية. فاكتمال النبوة يعني اكتمال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة. ولسوء الحظ ساد التصور الأشعري القائم على حاجة الإنسان إلى نبي أو وصي يهديه إلى الحق ويرشده إلى سواء السبيل. فالدليل على صدق النبوة ليس البرهان العقلي، بل هو المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة والسير ضد مجرى العادات. وتتشخص النبوة في النبي، وتتم المفاضلة بين الأنبياء، والانتهاء بأن آخرهم أفضلهم، مع أن الأنبياء قد ساهموا جميعاً، كل حسب مرحلته التاريخية، في تقدم الوعي الإنساني... نزعنا النبوة من التاريخ ووضعناها في قلوبنا فأصبحنا بلا تاريخ، نصلي ونسلم على الأنبياء ونحتفل بمولد خاتم النبيين» (د.إ، ص326). ومع أن الوحي يكاد يكون بالتعريف مرادفاً للتعالي، فإن حسن حنفي يرفض بشدة التعالي التاريخي للوحي: «الوحي ليس معطى من الله في لازمان ولامكان،

بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه للوقائع، وحلول للمشاكل. ارتبط الوحي بالمجتمع وبالتاريخ وبحياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم» (د.إ، ص336). ومن هنا معارضته لـ«العقلية الدينية القديمة التي ترى الوحي حاوياً كل حقيقة»، والتي تلغي البعد التاريخي للوحي فتجعل «مهمة التفسير هي استخراج حقائق هذا العالم من حقائق أو نصوص مصدَّق بها سلفاً» (ف.غ.م، ص24)، متناسية أنه «لا يمكن لوحي سابق توجيه تاريخ لاحق وإلا كان الوحي أكثر تخلفاً من التاريخ» (ت.ج.ب، ص124). **وليس المهم عمل الوحي في التاريخ بقدر ما أن المهم عمل التاريخ في الوحي**؛ فحتى الحضارة العربية الإسلامية، التي تقدم النموذج الأكثر اكتمالاً لحضارة مركزية تصدر عن الوحي كمعطى مسبق، ما صارت هي الحضارة العربية الإسلامية إلا بفضل عمل الإنسان التاريخي في الوحي: «لما نزل الوحي، وتم حفظه في الصدور، لم تنشأ الحضارة أيضاً لأن التدوين لم يكن قد ظهر بعد. وظل المسلمون يتناقلون القرآن ويروون الحديث شفاهاً. ولكن ما إن بدأ العرب بتعلم القراءة والكتابة، سواء اللغة العربية أو اللغات السائدة في العصر مثل الفارسية والسريانية واليونانية والرومانية والهندية وغيرها، وبدأ عصر الترجمة، وتأسس ديوان الحكمة، وبداية المراسلات المكتوبة بين القواد والملوك، وتدوين الدواوين لعطاء الجند، وبدأ جمع القرآن مكتوباً في مصاحف، ثم بدأ جمع السنة بعد ذلك في الإصحاحات، بدأت الحضارة في التكون ونشأت العلوم» (د.إ، ص319)[1]. وتصل هنا حماسة حسن حنفي للتاريخ والإنسان والعقل إلى حد الإعلان عن عدم لزومية الوحي ورفض فكرة الحقيقة المعطاة سلفا، ناهيك عن اتخاذها موضوعاً للتفاضل والتفاخر: «فسواء أخذنا الدرس من هيجل أو غصنا في تراثنا القديم فإن بإمكاننا القضاء على المصدر الثنائي للمعرفة، ورؤية الوحي في الواقع، بمعنى الوصول إلى حقائق الوحي عن طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ أيضاً. ومن

---

1. لنلاحظ بالمناسبة أن النص يجعل من الحضارة العربية الإسلامية نموذجاً أيضاً لحضارة تكونت بالتفاعل مع الحضارات الأخرى. وهذا اعتراف ثمين ستكون لنا إليه عودة لاحقاً.

ثم يمّحي في أذهاننا الشك في المعرفة الإنسانية ونوقن بها ونؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريقِ الجهد الإنساني الخالص، وندع هنا هذا الاطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فُضّلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ما لم تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق» (ف.غ.م، ص221).

وينظم مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»، في سياق ما يسميه هو نفسه استراتيجية الانتقال «من الدين إلى الحضارة، ومنِ الوحي إلى التاريخ، ومن العقيدة إلى الثورة» (ع.ث، ج1، ص194)، ينظِّم محاكمة حقيقية لمنهج الوحي والدليل النقلي في المعرفة. فعنده أن «المعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة». و«النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات». ومصدر معرفة العالم لا يمكن أن يكون «خارج العالم». والتعالي، علاوة على أنه «يجعل الإنسان مجتث الجذور في الواقع... ومغترباً في العالم»، لا يقدم أي ضمان لصحة المعرفة: «فلا يوجد صمام أمان إلا في وعي الإنسان بذاته وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض». وأفدح خطأ يمكن أن نقترفه معرفياً أن «نعلق مآسينا وهزائمنا على مشجب لم يره أحد ولم ينقذ أحداً». وقد لا يكون كافياً القول إن النقل ـ الذي إلى الوحي مرجعيته ـ «لا يعطي إلا افتراضات»، لا «اليقين المطلق» كما يفترض السلفيون، بل لا بد من التنبيه أيضاً إلى أن النقل، بما له من سلطة ومن تجذر في الشعور واللاشعور معاً، قد ينيخ بثقله على العقل ويشله عن الاشتغال. ومن هنا يكون الشك، لا الإيمان، «أول الواجبات». ومما يعزز هذه الأولوية كون مجتمعاتنا «مجتمعات مؤمنة تعطي الأولوية للإيمان على النظر» وتجعل للإيمان «مضموناً غيبياً خالصاً» لا غرض له ولا موضوع سوى «التسليم الخالص دون مراجعة أو بيان أو حتى طلب دليل أو برهان». وتحت وطأة مثل هذه المجتمعات الإيمانية لا يمكن لغير الشك أن يكون «بداية للنظر» لأنه «يعني تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداءً من أوليات العقل وبداهة الحس» (ع.ث، ج1، ص8، 10، 309، 311، 351، 356، 359).

ولكن هذا كله ما دمنا في نطاق مبدأ الواقع المعرفي، وبالتالي النقدي. أما «رقصة المتناقضات» فلا تبدأ إلا مع الانتقال، أو النكوص بالأحرى، إلى مبدأ اللذة الهلوسي، وبالتالي التحقيري-التعظيمي. فالعقل الذي كان مقدَّماً على الوحي، أو موازياً له عند الاقتضاء، باعتباره عضو المعرفة وأداة النقد، يتنازل عن مكانته للوحي باعتباره مصدر تلك الماهيات المثالية التي هي، بحكم مثاليتها، منبع مغذٍ لنرجسية تعظيم الذات. **فبعد أن كان العقل هو ضامن يقين الوحي، يرتد الوحي ضامناً ليقين العقل.** ذلك أن حقيقة الوحي أعلى من حقيقة العقل بحكم من أنها «حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعة من قبل الأفراد الذين قد تغلب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات الأحادية الطرف» (ت.ت، ص78). وحسبنا أن نقارن هنا بين موقف حسن حنفي من كل من لسينغ والسهروردي. فقد كان مأخذه على الأول أنه جعل وظيفة العقل، في علاقته بالوحي، بعدية وتبريرية: «يجعل لسينغ إذاً وظيفة العقل تصحيحية تقويمية لشيء موجود سلفاً وإن كان مخلوطاً ومغلقاً، دون أن يكون مكتشفاً للحقائق أو واضعاً لها. فالوحي هو الذي يمد العقل بالحقائق ثم يقوم العقل بفهمها الفهم الصحيح وتخلصيها مما علق بها من شوائب، ولكنه غير قادر على الوصول إلى هذه الحقائق النظرية بمفرده. وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير (في ألمانيا) وموقفها النسبي من العقل وحلولها الوسطى بين العقل والنقل، في حين أن الجناح الجذري في فلسفة التنوير في فرنسا وإنجلترا أثبت قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الوحي بمفرده دون ما حاجة إلى الوحي» (ت.ج.ب، ص149). ولكن هذا الموقف النقدي من لسينغ لأنه لم يقل بأولوية العقل ينقلب إلى موقف تقريظ وتعظيم للسهروردي لأنه لم يقل بثانوية العقل فحسب، بل كذلك بالبدئية المطلقة للوحي: «السهروردي ليس عبقرياً في ذاته لأن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها، بل يعرض حقيقة موجودة من قبل، عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين. الحقائق موجودة وهي حقائق الوحي، يأتي

الفكر ويعرضها عرضاً إنسانياً خالصاً على مستوى البيئة الثقافية. ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية؛ فالفضل كله يرجع للوحي، وبذلك تنحصر مهمة المفكر في بيان اتفاق الوحي مع روح العصر» (د.إ، ص229)[1]. وهكذا، وبجرة قلم، ينفي مؤلف «دراسات إسلامية» صفة الفلاسفة عن أهم فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية: فهم لا يعملون في خدمة العقل بل في خدمة الوحي. وهاكم الفارق بين أرسطو وابن رشد مثلاً: فإن يكن «أرسطو هو الذي جمع الحقيقة عقلاً»، فإن «ابن رشد هو الذي جمعها وحياً» (د.إ، ص174). وإن يكن ذلك هو شأن ابن رشد وهو فيلسوف النزعة العقلية في الحضارة العربية الإسلامية، فكيف يكون شأن ابن سينا والسهروردي وهما الممثلان البارزان لحكمة الإشراق شبه اللاعقلانية[2]؟ إن المسافة تتأى في هذه الحال بينهما وبين الفلسفة، ويصيران مجرد ناطقين بلسان الوحي، ويكادان أن يتجردا ككل الناطقين بلسان غيرهم حتى من الذاتية: «لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي... فابن سينا والسهروردي كلاهما يعرض حقيقة واحدة، ويخرج من مصدر فكري واحد وهو الوحي، ومن بيئة ثقافية واحدة وهي الحضارة الإسلامية. كلاهما يعرض الوحي في أسلوب العصر وعلى مستواه الفكري... أي أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية» (د.إ، ص229-230).

وكما أعيدت الأولوية على هذا النحو للوحي على العقل، فإنها تعاد أيضاً للوحي على التاريخ. فما كان موضع تقييم إيجابي فيما يخص الدين الإسلامي، حيث ارتبط الوحي من خلال أسباب النزول «بالمجتمع وبالتاريخ وبحياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم»، يغدو موضوع تقييم

---

1. هل من حاجة للتذكير بأن حسن حنفي كان رفض، في نص سابق، أن يكون دور المفكر «القيام برسالة مملاة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء» (ق.م، ص25)؟
2. إن نسبة ابن سينا إلى مذهب الإشراق ـ كما درج على فعل ذلك بعض المستشرقين ذوي الميول الإشراقية ومن سايرهم من المؤرخين والدارسين العرب للفلسفة الإسلامية، بمن فيهم حسن حنفي ـ تنطوي على ظلم كبير لابن سينا، وعلى استهانة كبيرة أيضاً بنزعته المشائية والعقلانية. انظر بهذا الخصوص دراستنا عن «ابن سينا وأسطورة الفلسفة المشرقية»، في **وحدة العقل العربي الإسلامي، الجزء الثالث من نقد نقد العقل العربي،** منشورات دار الساقي، بيروت 2002، ص11-126.

سلبي، بل مدعاة للتعيير، فيما يخص الدين المسيحي: «أما الدين المسيحي فهو تراكم تاريخي للأفكار والتصورات والعقائد التي تعبر عن المواقف الإنسانية للجماعة المسيحية الأولى، مواقف الألم والفرح والهزيمة والاضطهاد والخوف» (ت.ج.ب، ص159)؛ وعقائده «ليست من الوحي بل من التاريخ، وليست من الله بل من الإنسان» (ت.ج.ب، ص163). وكما يقضي مبدأ اللذة، الذي سنرى أن طرائق اشتغاله أن ينسب إلى الأنا كل ما هو جيد وإلى اللاأنا كل ما هو سيء، فإن ذلك التعيير يحتل مكانه في سياق التفاضل والتفاخر الذي كان للتو كما رأينا موضوع ترذيل: «هنا يثبت لسينج حقيقة يكاد يجمع عليها نقاد الكتب المقدسة، وهي أن العقائد المسيحية لم تخرج من الأناجيل، بل أن الأناجيل هي التي خرجت من العقائد المسيحية. فالعقائد سابقة على الإناجيل، والأناجيل لاحقة على العقائد. آمن الناس أولاً ودُوّن الكتاب ثانياً. اعتقدت الجماعة أولاً ثم حرر كتّابها معتقداتها فيما بعد حفاظاً عليها. وبالتالي تكون العقائد الإسلامية هي الوحيدة في تاريخ الأديان التي خرجت من القرآن، وإن وجودها لاحق على للقرآن وليس سابقاً عليه» (ت.ج.ب، ص163)[1].

الوحي والتعملق النرجسي

إن فك الارتباط على هذا النحو بين الوحي والتاريخ، وبينه وبين العقل، والرجوع إليه كنقطة بدء يقينية مطلقة، والانتقال بخط مستقيم من الموقف الذي يؤكد أن «النقل لا يعطي إلا افتراضات» إلى الموقف النقيض الذي يؤكد أن «الوحي هو اليقين المطلق» (ع.ث، ج1، ص395)، يقدم مثالاً

1. إن موقف حسن حنفي التعييري-التفاخري هنا يستحضر إلى ذهننا واقعة مشهورة من وقائع المكر التاريخي: حادثة التحكيم في عهد رابع الخلفاء الراشدين. فقد كان كل ظننا أن مأخذ حسن حنفي على ليسنغ أنه لم يكن جذرياً بما فيه الكفاية في نزعته التنويرية ولم يمض إلى الحد الذي مضى إليه التنويريون الفرنسيون مثلاً في موقفهم من الدين. ولكن عندما يتقدم ليسنغ خطوة إلى الأمام في النزعة الجذرية وينتهي إلى ما يشبه القول بأن عقائد الدين المسيحي خرجت من الإنسان والتاريخ وليس من الله، فإن حسن حنفي، يهتبل الفرصة لا ليحييه وليحيي تجذّر موقفه، بل ليكرر معه فعلة عمرو بن العاص مع أبي موسى الأشعري حينما أيده في خلع صاحبه ليثبّت صاحبه هو.

نموذجياً لما يمكن أن تكون عليه نظرية نكوصية في مجال الانثروبولوجيا الدينية والحضارية. فالنكوص هو بالتعريف العودة القهقرى إلى مرحلة تم قطع شوطها من قبل. وبعبارة أخرى، إن النكوص محاولة لاختصار النمو ولإنكار واقعة التقدم. وهذه المحاولة تتدرج في سياق توهم كلية القدرة. وما ذلك لأن كل تقدم هو انحطاط من منظور نكوصي ـ أو سلفي إذا شئنا ـ بل أيضاً ولولاً لأن الكينونة وفق نمط كلية القدرة هي كينونة تامة، مكتملة، كاملة منذ بدء البدء. وذلك هو المضمون الأول لهذاء العظمة لدى الطفل العصابي: **فهو يولد في نظر نفسه راشداً، وفي الأرجح أيضاً إنساناً أعلى.** ذلك أن رمزية الوحي، كمعطى مركزي مسبق، من شأنها أن تقدم مرتكزاً صلباً لإسقاطات وهم كلية القدرة ولأخاييل التعملق المواكبة لمعظم حالات النكوص:

1- لأن الوحي كمنهج إشراقي أو كشفي أو لدني هو بطبيعته وتعريفه أقرب مناهج المعرفة إلى الهلوسة **من حيث أنها نمط عمل هذاء العظمة.** فالحقيقة في الحالين لا يُرتضى لها بأقل من مصدر رباني[1].

2- لأن الوحي، بما يفتحه أمام الإنسان المتناهي من طريق إلى الأعلى والكمال الأول اللامتناهي، يقدم خير سياق لبناء **رواية عائلية نبيلة** لا ترتضي للطفل بأقل من أصل إلهي.

3- لأن الوحي، باعتباره نقطة بدء مطلقة، يقدم أيضاً سياقاً نموذجياً لرواية

---

1. كعادته، يقدم لنا حسن حنفي بنفسه ـ في طور من أطوار «الهبوط» الواقعي المضاد لطور «التحليق» الهلوسي ـ خير نقد لمنهج الوحي والإشراق والمعرفة اللدنية: «العقل في تراثنا الفلسفي كان قائماً على الإشراق، بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعاقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة، والعقل الفعال... مدبر فلك الأرض. فكل هذه العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال، وليس من الحس أو المشاهدة أو التجربة. وقد أودع الله في هذا العقل الفعال كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبواتهم، والفلاسفة رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سُطِّر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ. وقد استمر الحال على هذا النحو حتى الآن. فآمنا بالمعرفة اللدنية، وتصورنا مصادر المعرفة خارج الحس والعقل، في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب...» (د.إ، ص103).

عائلية متعملقة. فالبدء المطلق هو بمثابة قطع لسلسلة الأجيال وإلغاء لدور الأب وتكريس لوهم التخلق الذاتي للجنين في رحم الأم، جنة عدن مبدأ اللذة والمهد الأول لملكوت كلية القدرة[1].

4- لأن الوحي، باعتباره معطى مركزياً مسبقاً وحقيقة معطاة سلفاً، يتيح للأنا تجربة فريدة من تجارب الشعور بكلية القدرة، إذ يمكّنه من مفارقة حدوده أو مدها وتوسيعها إلى حد الانصهار بجسم جماعي كلي يهب كل عضو مشارك فيه إحساساً باهراً بالانتماء «الأوقيانوسي». فالعاملون في إمرة الوحي أو في خدمته ينعتقون من فردياتهم ويتحولون إلى استطالات عضوية لجسم عملاق كلي واحد، «مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكأن المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل» (ت.ت، ص66). فالعلم، في حضارة الوحي، سابق على العلماء، وهو ما يهبهم الوجود ومبرر الوجود ووحدة الوجود، وكأنه هو الكل الذي لا قوام ولا معنى للأجزاء بدونه: «كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً لم يحدث باجتماع المفكرين معاً في حلقة بحث واحدة، كما يحدث في العصر الحالي، بل عمل جماعي قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكأن الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالهم... بفعل كلي شامل» (ت.ت، ص69). ومن هنا كانت تلك النظرية التي لا تخلو من غرابة والتي تقول إن المفكرين الإسلاميين لم يكونوا «مؤلفين بل كتاباً»، بمعنى أنه «إذا كان المؤلف هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهده الشخصي وبصرف النظر عن أي مصدر خارج جهده العقلي المحض، فالكاتب هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هو النصوص الموحاة» (ت.ت، ص66). وذلك هو أيضاً مؤدى القول بأن المفكر

---

1. قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أن تاريخ الأديان المقارن يقدم لنا نموذجاً بديعاً لرواية عائلية تجمع بين النبالة والعملقة معاً، بين النسب الإلهي والتخلق الذاتي النافي لدور الأب: فيسوع حبلت به مريم العذراء من نور حلّ في رحمها من روح القدس. وفي المأثورات أن بوذا أيضاً حبلت به أمه ـ وكانت هي الأخرى عذراء ـ من شعاع دلف إلى رحمها من زهرة اللوتس المقدسة.

الإسلامي ليس مكتشفاً للحقيقة، بل مجرد عارض لها؛ ليس «شخصاً»، بل مجرد وسيلة: «فالأشخاص إن هم إلا حوامل للفكر، وليست خالقة للفكر... الأشخاص يعرضون موضوعات ولا يضعون فكراً. هم مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً» (ع.ث، ج1، ص209-210). ومع أن هذا الوضع للمسألة ينتقص من إبداعية المفكرين الإسلاميين إذ يجعل منهم مجرد مفسرين[1]، إلا أنه يحيط هامتهم بهالة من المثالية، بل حتى من القداسة: أفليسوا هم عدلاء الأنبياء، ناطقين بلسان الوحي، هذا إن لم يكونوا مثلهم من الموحى إليهم؟ أفلا يقال إن السهروردي «كان متصلاً بالروح القدس» (د.إ، ص228)؟ أفما وجدنا ابن رشد يجمع «وحياً» الحقيقة التي جمعها أرسطو «عقلاً»؟ وحتى نظريات الضوء عند عالم مثل ابن الهيثم «ألا ترتبط إلى حد ما بتصوره العام للنور وتعريف الله من حيث هو نور» (ت.ت، ص139)؟ وحتى العلوم الطبيعية والرياضية، «التي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي»، هل قامت على شيء آخر غير «العقل الموجود في الوحي» (ت.ت، ص140)؟ وإذا كان الوحي هو «العلم الشامل» و«الكلي»، «علم المبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية» (ت.ت، ص148)، وإذا لم يكن المفكر إلا «حامل الوحي» وعارضه وشارحه، فما حاجته إلى الذاتية، وإلى عنوان هذه الذاتية، أي الاسم الشخصي؟ ما حاجة ابن سينا لأن يكون هو ابن سينا، وابن رشد لأن يكون هو ابن رشد؟ وما دام «الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى أبنية نظرية»، وما دام المفكر الإسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر»، فما الحاجة والحال هذه لأن «يقال السينوية والرشدية» كما لو أن «ابن سينا وابن رشد قد أبدعا

---

1. تجدر الإشارة هنا إلى أن مؤلفنا كان هو نفسه، في معرض نقده للشعار السلفي الداعي إلى «العودة إلى النبع»، قد أعلن، بمرارة، احتجاجه على تقليص التفكير إلى مجرد تفسير يعطي الصدارة للنص على الواقع، مما لا يدع للفكر من وظيفة غير التبرير، إلى حد جاز معه أن «يقال إن الحضارة الإسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هي حضارة تفسير» (ق.م، ص184).

ما لديهما من مذاهب ولم يعرضا أنماطاً حضارية مستقلة عن أشخاصهما؟ ولو لم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهر غيرها بنفس الأنماط الحضارية. وكذلك يقال في التصوف مذهب ابن الفارض أو ابن عربي، وكلاهما لم يبدع مذهباً بل ظهرت وحدة الشهود ووحدة الوجود من خلالهما، وإن لم يظهرا فيهما لظهرا في غيرهما. وما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليسوا مصدراً لها» (ت.ت، ص65). ومن هنا الدعوة إلى إلغاء الذاتية وإلى استئصال شأفة الشخصية: «صحيح أن الأفكار الفلسفية قد ارتبطت في تاريخ علم الكلام بأصحابها، فهناك الكرامية والهذيلية والأشعرية والجهمية والواصلية... الخ. ولكنها مهمتنا نحن في القضاء على الشخص لإبراز الفكرة اللاشخصية حتى يمكن التعامل مع الظواهر الفكرية باعتبارها مستقلة عن القائلين بها» (ت.ت، ص65). وفي نص آخر يأخذ برنامج إلغاء الذاتية هذا شكلاً أكثر جذرية بعد إذ يشمل لا أسماء المذاهب فحسب، بل كذلك أسماء الأشخاص وأسماء الأماكن وكل ما يحمل «لوثة» التاريخ أو الجغرافية: «اللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر. فهناك الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية في أصول الفقه، والمعتزلة والأشاعرة والخوارج والشيعة في أصول الدين، والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد في الفلسفة، ورابعة والحسن البصري والحلاج والغزالي وابن الفارض والسهروردي وابن عربي وابن سبعين في التصوف، وكل هذه الألفاظ لا تشير إلا إلى وقائع تاريخية، وأشخاص أو حوادث أو مناطق جغرافية، وليست مفاهيم علمية لها دلالتها المستقلة. صحيح أن العلوم العقلية القديمة نشأت في أحضان التاريخ وفي بيئات جغرافية، وحسب مقتضيات الظروف، فارتبطت العلوم بأسمائها، وارتبطت العلوم بأسماء من اشتغلوا بها، والتيارات الفكرية بأسماء من اعتنقوها. وإذا كان تراثنا القديم قد وقع بذلك في ما وقع فيه التراث الغربي، فإن مهمتنا هي القضاء على تشخيص الأفكار؛ فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان وتظهر في كل حضارة، ونحن نعاني من نسبة الأفكار إلى أشخاص... فالفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن هي إبراز استقلال الفكرة عن قائليها وعن الأماكن التي ظهرت فيها مثل

الحرورية، وعن الحوادث التاريخية التي بدأت فيها مثل المعتزلة والشيعة والخوارج» (ت.ت، ص99-100)[1].

5- لأن الوحي أخيراً، باعتباره معطى مثالياً ومنتجاً لماهيات مثالية، يضع الأنا المنتمي إليه في موقع الحصانة والمناعة والمعصومية، وفي موقع المطابَقة لمثاله. فالمسافة الفاصلة بين الواقع والمثال، بين الأنا والأنا المثالي، ملغاة، وملغاة معها الحاجة إلى التقدم والنمو. والواقع هو سلفاً كل ما يمكن أن يكونه وكل ما يجب أن يكونه، والأنا هو مقدماً كل ما يمكن أن يصيره. وهذه الهوية المثالية تعزف والتمامية النرجسية على وتر واحد. فالأنا، ككل مثال، ممتلئ بذاته، مكتف بذاته، متعالٍ على الصيرورة، منعتق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الإنسانية التي لا تستطيع أن تتعاطى وإياه ـ وذلك هو معنى كونها علمية ـ إلا في محدوديته، لا في مطلقيته. وفي مقدمة المناهج المرفوضة المنهج التاريخي، كما كنا رأينا. ولكن كذلك المنهج التحليلي والمنهج الموضوعي ومنهج الأثر والتأثر. فجميع هذه المناهج موسومة بميسم «النعرة العلمية»، لأنها «مناقضة تماماً لموضوع البحث» باعتباره «بناءً مثالياً» و«تراثاً ماهوياً» و«ظاهرة

---

1. لا نستطيع إلا أن نلاحظ أن مؤلفنا، درجاً على عادته، كان وقف من الذاتية ومن الفردية ومن الشخصية عكس هذا الموقف عندما رأى فيها ـــ من موقع نقدي لا من موقع التماهي الهذائي مع العملاق الجماعي ـــ علامة على نمو حضاري، وعندما اعتبر غيابها عن تراثنا علامة نقص تطور لا علامة فرط تطور: «لم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال النفس وتابعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق... ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية... ولما كان التراث القديم كله مركّزاً على الله Théocentrique توارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود» (ف.غ.م، ص229-230). وعلى كل حال، ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند موقفه النقدي الأكثر جذرية الذي يعتبر بموجبه غياب الذاتية عن تراثنا القديم، ممثلة بالإنسان بما هو كذلك، قرينة على أن «حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية، بل إلهية» (د.إ، ص110).

معنوية»، على حين أن تلك المناهج «مادية»[1] جميعها و«ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي» (ت.ت، ص61). والحال أن الفكر (لنقرأ هنا: الوحي) غير قابل للإرجاع إلى غيره. فالفكر، لا التاريخ ولا الطبيعة ولا الواقع، هو مصدر ذاته. وبتعبير آخر باتت مألوفة لدينا دلالته، الفكر هو والد ذاته بذاته. وهو مُنطِق الأشياء في عالم الأشياء المصمتة. ولذا، فإن المنهج التاريخي الإرجاعي قد يكون أكثر المناهج إيذاءً للأنا وجرحاً له. فـ«المنهج التاريخي يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها، ويرجعها إلى عناصر مادية وعوامل تاريخية، مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا حوامل للفكر وليست مصدراً لموضوعاته» (ت.ت، ص71). والمنهج التاريخي يقوم على «التفكير العلي»، في حين أن موضوعه، الذي هو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية»، يقتضي أن يجري تعقله بوساطة «التفكير الماهوي». فعلى حين أن التفكير العلي «يعتبر الموضوعات الفكرية معلومات والعوامل التاريخية عللاً»، فإن التفكير الماهوي «يعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كموضوعات مستقلة أو كماهيات أو كمعان» (ت.ت، ص71). وإن تكن علة رفض المنهج التاريخي هي ما يشكله من خطر على استقلالية موضوعه الماهوي ومثاليته المتعالية، فإن علة رفض المنهج التحليلي هي ما يمثله من خطر على وحدة هذا الموضوع وعلى شمولية تركيبه كبناء نظري كلي. وهنا نفهم أن يكون التحليل، كالاختزال والإرجاع، **مصدر انجراح للتمامية النرجسية**. فهذه إذ تتصور ركيزة إسقاطاتها ـ وهنا حضارة الوحي ـ على أنها، على مثال نمط كينونتها الواحدية الكلية، «وحدة عضوية واحدة» (ت.ت، ص74)، لا تتصور التحليل إلا على أنه «تحليل تجزيئي» من شأنه أن «يقضي على بناء الظاهرة وينفي وجودها» (ت.ت، ص75). بل أكثر

1ـ نعود إلى التذكير بأن «المادية» غالباً ما تعني في اللاشعور «التأنيث»، وهذا بالمقابلة مع «الروحية» أو «المعنوية» باعتبارها مبدأ مذكراً. والحال أن التأنيث، كما أوضحت جانين شاسغيه-سميرجل، يتنافى والمثال الأنوي للرجل» (مثال الأنا: دراسة تحليلية نفسية في مرض المثالية، ص248).

من ذلك: فالتحليل «تفتيت وسحق»، ووظيفته بالتالي هي التدمير لا المعرفة، فضلاً عن أنه تدمير كلي يستهدف من خلال الجزء الكل، ويعبر في الغالب، و«بطريق لاشعوري»، عن «رغبة دفينة في الهدم» «للقضاء على الطابع الكلي الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل» (ت.ت، ص74)[1]. وهذه النزعة الواحدية الكلية هي التي تتحكم أيضاً، من موقع تخييل كلية القدرة، برفض منهج الأثر والتأثر. فبعد المنهج التاريخي الذي يذلّ الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى عناصر تاريخية ومادية، وبعد المنهج التحليلي الذي يفتت الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى أجزائها المكونة لها، «يقوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية، وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً إياها من مضمونها، ومرجعاً إياها إلى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى» (ت.ت، ص78). والتعليل النرجسي لرفض هذا المنهج لا يخفي نفسه: «خطأ هذا المنهج هو تفريغ الثقافة المدروسة من مضمونها، وإرجاع الداخل إلى الخارج، والقضاء على جدتها وإبداعها» (ت.ت، ص80). والواقع أن الأنا النرجسي، **باعتباره أنا كلياً UN MOI-TOUT، لا يرتضي للعبة كلية قدرته بأقل من قانون «الكل أو لا شيء»**[2]. فهو إما أن يكون أو لا يكون. بل إن هذا الكائن الهاملتي يصرّف فعل المُلك L'AVOIR مع فعل الكون L'ETRE. فأن يكون أو لا يكون تعني عنده، كما يشير عنوان قصة بديعة لهمنغواي، أن يملك أو لا يملك. ولكنه إذ يحوّل على هذا النحو فعل الوجود إلى فعل محاسبة، لا يتخلى مع ذلك عن مبدأ «الكل أو لا شيء». فكل خسارة جزئية هي في نظره خسارة للكل، وكل ربح للجزء هو في نظره ربح كلي. ومن هنا استماتته لوضع ميزانية تقوم على الإثبات المطلق أو النفي المطلق: **فهو لا يدين لأحد بشيء، وما من أحد إلا ويدين له بكل شيء**. وعندما يكون بيت القصيد هو نفي المديونية، فإن منهج الأثر والتأثر يُعلق عن العمل ويوصم بعدم الصلاحية ويُدمغ بأنه منهج «استشراقي»، أي مشبوه النية والقصد شعورياً

---

1. لنلاحظ بالمناسبة، ومن وجهة نظر سيكولوجية خالصة، أن هذاء العظمة هو بطبيعته تركيبي بالمقابلة، مثلاً، مع العصاب الوسواسي الذي هو بطبيعته أيضاً تحليلي.

2. نقرّ هنا بديننا لجيرار ماندل، في: **الانتروبولوجيا الاختلافية**، ص285.

ولاشعورياً. ولكنه ـ وكما سنرى لاحقاً ـ يستعيد كامل صلاحيته ويعود إلى الاشتغال بلا منازع عندما يكون المطلوب إثبات الدائنية. وهكذا، فإن ذلك المحتكر لكلية القدرة الذي هو الراشد المرتد طفلاً لا يكفيه أن يرتع في وهم كونه والد ذاته بذاته، بل يطيب له أيضاً أن يتصور نفسه أنه والد غيره، ولاسيما إذا كان هذا الغير هو الغريم الذي منه جاء الجرح النرجسي، أي في الحالة التي نحن في صددها للغرب، سائق الحضارة الحديثة. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مطولة. ولكن بانتظار ذلك لا يعسر علينا أن نهتدي إلى القاسم المشترك الذي يوجب، من وجهة نظر وهم كلية القدرة، رفض المناهج الثلاثة: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي ومنهج الأثر والتأثر. فكل جرم هذه المناهج أنها معرفية، أي أنها تتعاطى مع الظاهرة المدروسة من منظور واقعي لا سحري، ولأنها لا تؤخذ في وهم الكل المفارق لأجزائه، ولا تعترف بواقعية التركيب إلا بقدر صلاحيته للتحليل، وترى في الموضوعية خير ضامن للذاتية. وبما أن وهم كلية القدرة يقوم أيضاً على نكوص معرفي، فلا غرو أن يقترن برفض للمناهج المعرفية الموضوعية ـ أي المناهج التي تتعاطى مع الكائن كما هو كائن عليه، وليس فقط كما يعتقد أنه كائن عليه ـ وبالدعوة إلى الاستغناء عنها جميعها بمنهج ذاتوي محض، أي منهج يعكس المعادلة ولا يأخذ في اعتباره سوى اعتقاد الكائن وليس كينونته. وتلك هي، في نظر صاحب مشروع «التراث والتجديد»، فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعوري: «لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور. فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود. فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنساني في آن واحد. نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به، وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به. فالبداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى» (ت.ت، ص115). وهذه الجملة الأخيرة لا تدع مجالاً للشك: فالشعور وحي آخر لأنه هو أيضاً «نقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء بعدها يكون من خلالها» (ت.ت، ص116). ومع أن هذه المحاولة لتأسيس كوجيتو جديد على الشعور تمت بصلة قربى مباشرة ـ

وحتى حرفياً ـ إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية، فإن دلالتها تبقى نفسية أكثر منها فلسفية: فليس لوهم كلية القدرة من ملكوت ممكن غير اللاشعور، لأنه في اللاشعور فحسب يمكن للوهم أن يحظى بوهم الوجود.

الفصل الثالث

الخطاب التراثي كسيرة ذاتية

السؤال الذي لا مناص من أن يطرح نفسه الآن هو: لماذا هذا النكوص؟ ما عوامله؟ ما الذي أوجد هذه الحاجة إلى مفارقة حدود الأنا والانصهار في العملاق الجماعي؟ إن جميع هذه الأسئلة، وغيرها، لا يمكن أن تفوز بجواب شاف إلا على صعيد السيرة الذاتية. والحال أن حسن حنفي مفكر، وليس روائياً. وهو لم يكتب بصورة مباشرة أي سيرة ذاتية. ولكنه ضمَّن بالمقابل مؤلفاته شذرات، أو ومضات بالأحرى، من بعض وقائع حياته. وهذه الومضات ثمينة لنا للغاية، ولكنها غير كافية على الإطلاق. ومع ذلك، فإننا نشعر أن الإجابة عن كل تلك الأسئلة ممكنة لأننا نشعر أيضا أننا نستطيع قراءة مؤلفات صاحب مشروع «التراث والتجديد» كما لو أنها سيرة ذاتية. وبالفعل، إن حسن حنفي يعلمنا في أكثر من موضع أن التراث قضية شخصية للكاتب. وما ذلك فقط بمعنى أن التراث مخزون نفسي حي لا يزال يفعل في الوجدان ويوجه السلوك، بحيث لا نملك إلا أن نشهر انتماءنا إليه من خلال «نسبته لنا بضمير المتكلم الجمع في «تراثنا» إشارة إلى فعله فينا وخضوعنا لأثره» (د.إ، ص85). وما ذلك فقط بمعنى أن التراث هو عامل تحديد للهوية الجماعية: «التراث أيضاً قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به، وهو موصوف بنفس الصفة، فهو «إسلامي»

ونحن «مسلمون»، والنسبة تشير إلى الحضارة أكثر مما تشير إلى الدين، وتعني أننا والتراث من منطقة حضارية معينة... للتراث قضية شخصية نلتزم بها، وتختلف دراستنا له عن دراستنا مثلاً للتراث الهندي أو الفارسي أو الصيني أو الغربي لأننا في هذه الحالة نكون مجرد باحثين، في حين أننا في الحالة الأولى أكثر من باحثين، بل نكون ملتزمين بقضية شخصية. تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه، وجزء من التحليل لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية. فتراث المجدد هو في نفس الوقت ذات وموضوع، لا لأن موضوع البحث هو ذاته، أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل» (ت.ت، ص21) فحسب، بل كذلك بمعنى أكثر شخصية بعد: فقضية «التراث والتجديد» لا ترتبط فقط بالشخصية الوطنية للباحث، بل كذلك بحياته الشخصية: «ولذلك تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته... ولذلك أيضاً كان «التراث والتجديد» تعبيراً عن الحياة الشخصية للباحث والمشاكل التي عرضت له إبان العشرين سنة الماضية» (ت.ت، ص21).

إن هذا الاعتراف المدهش لا يدع لنا مجالاً للشك في أن قضية «التراث والتجديد» ليست قضية نظرية فحسب، بل هي أيضاً قضية نفسية، وأنها بصفتها هذه لا تدخل في مجال علم النفس الجمعي وحده، بل في مجال علم النفس الفردي أيضاً، **وأنه من المباح لنا ولو جزئياً أن نتأولها على أنها سيرة ذاتية**. وصاحب مشروع «التراث والتجديد» هو بنفسه من يبيح لنا ذلك حين يستعرض باقتضاب في ختام مقدمة كتابه «**من العقيدة إلى الثورة**» العلاقة بين المسيرة التأليفية لمشروع «التراث والتجديد» وبين المسيرة الحياتية، السياسية والمهنية، لصاحب المشروع معرباً عن الأمل في أن يتوالى صدور أجزاء «التراث والتجديد» تباعاً، وخاتماً بالقول: «قد أشفعها جميعاً بسيرة ذاتية وقد أترك «التراث والتجديد» يحكي قصة حياتي» (ع.ث، ج1، ص15). وفي الحقيقة، إنه يندر أن نقع على باحث في التراثيات يتخذ من موضوع بحثه بالذات ركيزة مباشرة لإسقاطاته النفسية على نحو ما يفعل صاحب مشروع «التراث والتجديد». ولعل كل الشوط

الذي قطعه معنا القارئ حتى الآن، وكل الشوط الذي لا يزال عليه أن يقطعه معنا، يوصلانه إلى مثل ما وصلنا إليه من اقتناع بأن قضية «التراث والتجديد» تقوم لصاحب هذا المشروع مقام **«الرواية العائلية» بالمعنى التحليلي النفسي للكلمة.**

وبالفعل، وبالإحالة إلى سؤالنا الذي طرحناه في مطلع هذا الفصل عن النكوص وعوامله، سنلاحظ أن التحليل النفسي يرهن السيرورة النكوصية بعوامل ثلاثة: 1- البنية النفسية أو العالم الداخلي، 2- الواقع الموضوعي أو العالم الخارجي، 3- العلاقة الترميزية بين الحدين. فأكثر حالات النكوص نموذجية هي تلك التي تتضامن فيها العوامل الثلاثة: 1- قابلية كبيرة للانجراح على صعيد البنية النفسية الداخلية، 2- جارحية كبيرة على صعيد الواقع الخارجي الموضوعي، 3- خلل في ترميز العلاقة بين الداخل والخارج. والحال أن الشواهد التي نستطيع استقراءها من كتابات صاحب مشروع «التراث والتجديد» ترسم لنا اللوحة المثلثة الوجوه التالية: 1- من الداخل تضخم كبير في الأنا يجعله ذا حساسية مفرطة من حيث القابلية للانجراح، 2- من الخارج عالم جارح إلى أقصى حد نرجسياً لأنه عالم تفوق ماحق لحضارة بعينها هي الحضارة الغربية على جميع أشكال الحضارات والثقافات الأخرى التي قُيض لها أن ترى النور منذ فجر التاريخ وحتى اليوم، 3- بين الداخل والخارج علاقة ترميز جنسي، أي مقروءة على أنها علاقة تأنيث وخصاء بكل ما يترتب على ذلك من خفض في القيمة بالنسبة إلى الذات في مجتمع لا يزال محكوماً ـ ربما حتى نخاع العظم ـ بسلم قيم الإيديولوجيا الأبوية.

تضخم الأنا

إن أقدم ما نملكه من شذرات عن الحياة الشخصية لحسن حنفي بقلمه يتمثل بتلك الهوامش التي ذيل بها مقاله عن عثمان أمين، أستاذه في السنتين الثالثة والرابعة (1955-1956) من الدراسة في كلية الآداب بجامعة القاهرة، وهو المقال الذي كتبه بمناسبة بلوغ رائد «الجوانية» السبعين ربيعاً والذي جعل

عنوانه: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي» وأعاد نشره في كتاب «دراسات إسلامية» الصادر عام 1982.

يروي حسن حنفي الواقعة التالية: «أذكر، ونحن طلاباً[1] بعد إحساسنا بأن الأستاذ يُرجِع كل شيء إلى محمد عبده، أنني كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل: «أحب محمد عبده ولكن حبي للإسلام أعظم» (د.إ، ص279). وهذه الجملة الأخيرة، على براءتها الظاهرية وعلى عمقها الجدلي، تحمل من وجهة النظر التي تعنينا هنا دلالة خاصة. وأمرنا معها كأمر إسحق عندما اختلط عليه، وقد عمي، أمر ابنه يعقوب وقد ارتدى فروة أخيه عيسو، فقال: «الملمس ملمس عيسو، ولكن الصوت صوت يعقوب». وبدون أن نوجه تهمة الانتحال المقصود إلى أحد، نرانا نجيز لأنفسنا بدورنا القول: «القلم قلم حسن حنفي، ولكن اللسان لسان أرسطو». فالقارئ يذكر ولا بد أن أرسطو هو قائل تلك القولة المشهورة في تاريخ التعليم الفلسفي: «أحب أفلاطون، ولكن حبي للحق أعظم». ومرة أخرى نقول: إن ما يعنينا هنا ليس الانتحال، مقصوداً كان أم غير مقصود، بل ما تنم عنه تلك العبارة المكتوبة على السبورة من طاقة أو من رغبة بالأحرى في التماهي مع أرسطو، لا من حيث هو أرسطو، بل بصفته مؤسسا لمذهب فلسفي جديد انطلاقا من مذهب معلمه أفلاطون وعلى أنقاضه معا. والرغبة في التماهي تبقى على كل حال مشروعة ما دامت المسافة بين الواقع والمثال، بين المتماهي والمتماهى معه، محفوظة. ولكن المشكل مع جسن حنفي أنه يميل، تحديداً، إلى إلغاء هذه المسافة. فعندما تقدم في السنة الجامعية الرابعة بمذكرة عن الأخلاق، نالت المذكرة استحسان الأساتذة، وقال أحدهم ـ وهو زكريا إبراهيم ـ مادحاً ومداعباً على طريقة كثرة من الأساتذة الجامعيين في مثل هذه الحال: «هذا برجسون» (د.إ، ص268). فما كان أيضاً من حسن حنفي إلا أن كتب: «فعرفت أنني إقبال وبرجسون»! وفي الهامش نفسه يتلبس حسن حنفي شخصية كاميلو توريز، رائد ما عُرف في كوبا في الستينات باسم «الماركسية الكاثوليكية»، عندما يكتب قائلاً: «شئت كتابة هذه

---

1. كذا في النص، نصباً لا رفعاً.

الدراسة الجادة دون إفاضة في الذكريات تطويراً مني للجوانية ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق. فـ«لاهوت الثورة»، وهو ما عُرفت به حتى الآن، إن هو إلا تطوير «للجوانية» (د.إ، ص268-269)[1]. والعجيب أنه عندما كتب مقاله المطول عن مؤسس لاهوت الثورة بالذات، بعنوان «كاميلو توريز القديس الثائر» (ف.م، ص297-334)، لم يأت بذكر تعبير «لاهوت الثورة» ولا مرة واحدة. ولكن سلسلة التماهيات لا تقف عند هذا الحد. فآخر جملة في الهامش إياه تجعل من حسن حنفي، بقلمه، آخر حلقة في سلسلة الحركة الإصلاحية «من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين ثم إليّ، دون ما فخر أو ادعاء» (د.إ، ص269). وحقاً، إن العبارة لا تخلو من تواضع نظراً إلى أنها تتحدث، على الرغم من كل شيء آخر، عن حلقات في سلسلة. والحال أن السلسلة نفسها تُقطع في نص آخر لحسن حنفي لتجعل منه هو نفسه صلة وصل يزيدها تفرداً وتألقاً كونها تصل ما انقطع لا ما اتصل؛ فمنذ أن «ألف ابن تيمية (728هـ) **نقد مراتب الإجماع** ينقد فيه كتاب ابن حزم... وكتب ابن القيم (751هـ) «**القياس في الشرع الإسلامي**» مضيفاً على كتاب ابن تيمية بعض الأمثلة الفقهية، انتهى التأليف في علم أصول الفقه وتحول إلى كتب جامعية أو أزهرية تكرر القدماء دون أية إضافة جديدة حتى ظهور «**مناهج التفسير، محاولة في علم أصول الفقه**» باللغة الفرنسية[2] لمؤلف هذا المقال عام 1385هـ (1965م) معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور: الشعور التاريخي، الشعور التأملي، الشعور العملي» (د.إ، ص57)[3].

---

1. إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يقوله في هذا الشاهد عن تطويره الجوانية إلى «علم دقيق»، فلنا أن نتحدث أيضاً عن عملية تماهٍ مع هوسرل، وإن بدون تسميته.

2. Les Méthodes D'exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension (Le Caire: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1965).

3. لنلاحظ أن حسن حنفي لا يقر بأي دَيْن عليه لهوسرل في تطبيقه هذا لمنهجه الشعوري، أي الفينومينولوجي (لعل محاولة إنكار هذا الدين هي التي تكمن وراء عملية الإبدال اللفظي لاسم المنهج الفينومينولوجي، ذي الوقع الأجنبي الذي لا ممارة فيه، إلى المنهج=

على أن التماهي مع العظماء ليس هو الشكل الوحيد لإخراج **عقدة تضخم الأنا**. ففي «الرواية العائلة» التالية، وهي كما سنرى من النبل والعظمة في منتهاهما، يأخذ تضخم الأنا، على العكس، شكل معارضة ومناقضة للعظماء، ولكن من موقع الند للند بطبيعة الحال؛ وتحديدا، وكما تقضي أصول اللعبة الأوديبية، من **موقع الند البنوي للند الأبوي**: «إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين. فقد كان سقراط فيلسوفا لأنه أنجب أفلاطون، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين. وإن فيلسوفنا الذي نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً «الجوانيين». ينجب البشر الفانون الأبناء، وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم. وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة. ولا يهم في هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء، فعظمة التوالد في توالد النقيض. إن عظمة أرسطو تأتي من معارضته لنظرية المُثل عند أفلاطون، وعظمة سبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز في الدين والسياسة، وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط في رفضهم الشيء في ذاته ومحاولتهم التعرف عليه، كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد في قلبهما المنهج

= الشعوري الذي يملك مزية الإيحاء بأنه ذاتي المصدر وإن يكن مضمونياً غير مطابق للمسمى). بل هو ينسب على العكس أبوته إلى نفسه، فيتحدث عن «علم الشعور الجديد الذي أضعه» (د.أ، ص268). وفي نص آخر ينكر أن يكون قد تأثر أصلاً بالفينومينولوجيا (فالأنا الكلي القدرة والعظمة يبدع كل شيء من عندياته ولا يتأثر بأحد): «أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بشيء، حتى الفينومينولوجيا التي يقال إنني متأثر بها. صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور، ولكن الشعور هو من مصادر العلم. ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية، وتحليل العالم من خلال التجارب والأزمات، أن ذلك فينومينولوجيا، وليس اللجوء إلى البداهة والشيء الطبيعي، وأن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر. ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشيء، وإن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسرل لكي تظهر لديه هذه الفكرة. إذن لا بد من إعادة النظر فيما يسمى بالأثر والتأثر» (في: **شؤون عربية**. أيار مايو 1982، ص245).

الجدلي رأساً على عقب وكشفه في الطبيعة والوجود. وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل في إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه أستاذهم بين قوسين. فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليداً، بل هي معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأساً على عقب. وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية، ويشق مساره الجدلي، ويصبح الأعلى والأدنى، المثال والواقع، واجهتين لشيء واحد... فلا عجب أن يخرج من بين الجوانيين من يقلب الجوانية رأسا على عقب باسم الجوانية، وتطويراً لها، ونقلها من مرحلة تاريخية، مرحلة الآباء المؤسسين، إلى مرحلة تاريخية أخرى، مرحلة الأبناء المطورين. فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد. ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التي تمر بها كل حضارة، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف. إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد... فالاجتهاد في الجوانية تأصيل لها من الجيل الثاني بعد أن أسسها رائدها الأول» (د.إ، ص267-268). هكذا نجد أنفسنا هنا أمام ما يصح أن نسميه بأنه **رواية عائلية صغرى** داخل تلك **الرواية العائلية الكبرى** التي هي قضية «التراث والتجديد». ولنلاحظ بادئ ذي بدء أن هذه الرواية العائلية الصغرى والبديعة ـ لنقر بذلك ـ هي رواية ثنائية القطب، لا ثلاثيته، إذ أن الآباء الفلاسفة يلدون الأبناء الفلاسفة بدون وساطة الأم. **فالأنوثة، حتى في شكل الأمومة، هي عامل تسفيل يمنع شفتي الجرح النرجسي من الالتئام، أو عاملٌ واقعيةٍ يمنع هذاء العظمة من الاشتغال.** ثم إن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة بدون وساطة الأم يعني أن الخصوبة مبدأ منكر. وقد دلت دراسات كارين هورني وآخرين، بالفعل، أن **الحسد الإنجابي** لدى بعض الرجال تجاه النساء يعادل **الحسد القضيبي** لدى بعض الإناث تجاه الذكور[1]. فالقدرة على الإنجاب هي قدرة فعلاً، ووهم كلية القدرة لدى الرجل لا بد أن يشمل،

---

1. كارين هورني، علم نفس المرأة Psychologie de la femme (منشورات بايو الصغرى، باريس 1978).

في ما يشمله، القدرة على الإنجاب وإلا انتفت كلية القدرة. وأخيراً، فإن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة «بدون المرور برحم»[1] يعني أن الخصوبة هنا هي خصوبة فكرية أو روحية، على العكس من الخصوبة الطبيعية التي هي خصوبة جنسية أو مادية. والحال أن «الروح» كمبدأ سماوي للمفارقة والمجاوزة يقدم لهذاء العظمة ركيزة سامية لا تستطيع أن تقدمها «المادة» التي هي مبدأ أرضي للمباطنة والمحايثة. زد على ذلك أن السلالة الروحية، خلافاً للسلالة المادية، تحتكر ـ مع الآلهة ـ امتياز الخلود. فأبناء البشر فانون مثلهم، بينما أبناء الفلاسفة خالدون كآبائهم. وعلى كل حال، إن القطب في سلالة الفلاسفة الإلهية هذه هو الابن وليس الأب. فالأب لا مرجعية له بالإحالة إلى ذاته، بل معيار «خصوبته» الابن الذي ينجبه. بل لكأن هذا الاستلاب للأبوة لحساب البنوة لا يكفي ـ ولا ننسَ أن من يتكلم في النص هو «ابن» ـ لذا يعزز باستلاب ثانٍ موازٍ: فعظمة الأب لا تكمن في عظمة الابن فحسب، بل إن عظمة الابن تكمن في نقضه عظمة الأب. **فإذا كان الأب عظيماً لمرة واحدة، فإن الابن عظيم لمرتين: مرة بهدمه ما ابتناه الأب، وأخرى بما يبتنيه لحسابه الخاص**[2]. والأصالة لا تكمن في التأسيس بقدر ما تكمن في التطوير. فمعيار أصالة السلف تطويره من قبل الخلف. وهذا كله بعد من حيث التصور النظري لرواية الأصول. أما إذا جئنا إلى شجرة العائلة بالمعنى العيني للكلمة، فنجد أن سلسلة النسب التي يمثل «الأب» عثمان أمين و«ابنه» حسن حنفي آخر حلقاتها تضم كلاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل وماركس وكيركغارد وهوسرل. وكأن اتصال الحلقة الأخيرة ـ وهو اتصال بالوهم والاستيهام طبعاً ـ بكل سلسلة أولئك الآباء العظام لا يسبغ عليها القدر

---

1. على حد تعبير ديدييه أنزيو في مقاله عن «الجماعات ورواياتها عن الأصول» في المؤلَّف الجماعي: **الرواية العائلية الجديدة** Le nouveau roman familial، (منشورات إ.س.ف، باريس 1985)، ص99.

2. من الأبيات التي يطيب لمؤلفنا الاستشهاد بها قول الشاعر القديم:

ليس الفتى من قال كان أبي   إنّ الفتى من قال ها أنذا

كما أن من الأقوال المأثورة التي يطيب له ترددها قول أمين الخولي: «القدماء رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم» (انظر مثلاً: **دراسات فلسفية**، ص27، 460).

الكافي من العظمة، لذا يُفرد لها، حتى وهي حلقة في سلسلة، مكانة مميزة: فالجوانية «رسالة لعدة أجيال قادمة، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد». والعجيب في هذا التضخيم الهذائي للجوانية أنه يتم برسم «الابن» أكثر منه برسم «الأب»: فما عثمان أمين بفيلسوف إلا لأنه «أنجب حتماً الجوانيين». وهنا تستوقفنا كلمة «حتماً». فهذه اللفظة تضعنا لا على مستوى الكينونة، بل على مستوى **وجوب الكينونة**. آية ذلك أن الفيلسوف الابن الذي أنجبه الفيلسوف الأب لم يكن بعد فيلسوفاً إلا «بذرياً» على حد تعبير اللغة الفلسفية للعصر الوسيط. وبما أن بذرة الشيء تتضمن سلفاً كل إمكانيات تطور الشيء، فمن الممكن إذن اعتبار بذرة الشيء وكأنها هي الشيء نفسه، واعتبار من لم يصر بعد فيلسوفاً وكأنه صار فعلاً فيلسوفاً لأنه سيصير حتماً فيلسوفاً. **فكذلك تقضي حتمية البذرية**. وكل هذا الاستدلال الجدلي، الذي هو من اللطافة في منتهاها، تملي ضرورته الواقعة البسيطة التالية: فمع أننا لا نعلم على وجه الدقة تاريخ كتابة المقال الذي نحن بصدده، لكننا نعلم بالمقابل انه كتب بمناسبة بلوغ «مؤسس» الجوانية السبعين ربيعاً؛ وبما أن عثمان أمين قد ولد عام 1899 فلنا أن نقدر أن «التحية» الموجهة إليه كتبت عام 1969؛ والحال أنه حتى ذلك العام لم يكن «مطوّر» الجوانية قد كتب أياً من كتبه الرئيسية: لا «**قضايا معاصرة**» بجزئيه عن «**الفكر العربي المعاصر**» (1976) وعن «**الفكر الغربي المعاصر**» (1977)، ولا «**التراث والتجديد**» (1980)، ولا «**دراسات إسلامية**» (1981)، ولا «**من العقيدة إلى الثورة**» (1988). وهكذا تتضامن الكينونة البذرية مع الكينونة السلسلية لترقيا بوهم العظمة إلى مصاف اليقين: فالمنطق الذي يحكم تطور البذرة إلى ثمرتها، والسلسلة إلى حلقاتها ـ ولاسيما آخرها ـ منطق حديدي غير قابل للخرق. وهذا أصلاً هو معنى القدر. **والعظمة لا تتعقل نفسها بلغة أقل نبلاً من لغة القدر**.

لكن كيف يتفعل القدر؟ كيف يصبح مصيراً؟ إن الشاهد التالي ـ وهو لا يقل عن سابقه إدهاشاً ـ يفتح إمكانيات جديدة للإجابة. فتحت عنوان موضوعي للغاية: «دور المفكر في البلاد النامية»، يتابع حسن حنفي سرد ما يمكننا اعتباره سيرته الذاتية: «لقد آن لنا الآن أن نبحث عن دورنا في

مجتمعاتنا. وإن كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به. والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملء هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكراً يعي القديم ويرى الجديد، وينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى، كما فعل ديكارت في الحضارة الأوروبية عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث. ولا يعني الدور هنا الوظيفة التي على المفكر القيام بها باعتباره موظفاً أيديولوجياً في مجتمعه، بل يعني المهمة التي يأخذها المفكر على عاتقه إحساساً منه بالمسؤولية الوطنية... وهي رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء في التنظيم والقيادة. الرسالة هي ما يقصده فيبر بالمعنى الثاني لكلمة BERUF أو ما يقصده فشته بكلمة BESTIMMUNG، أي قدر ومصير... ولم نقل المفكر في صيغة الجمع لأن المفكر أندر من الندرة. وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد إن وجد. فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر، ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف. فعصر ديكارت كان به مفكرون، وكل منهم يحاول أن يقوم بنفس المهمة التي قام بها ديكارت. ولكن لم يكن هناك إلا ديكارت واحد. تظهر في كل عصر إرهاصات للفكر. ولكن المفكر هو الذي يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية» (ف.م، ص25-27).

إن النص لا يدع مجالاً للشك: فالمطلوب الآن، بعد أن تم بناء السلسلة، تحطيمها. فحلقة **الابن حلقة قطيعة، لا حلقة اتصال**. وما التطوير في حقيقته إلا إعادة تأسيس. **وعرش الفكر لا يتسع إلا لتاج واحد**. وكما في كل وراثة ملكية، فإن «عاش الملك!» هي دوماً بمثابة تكريس لوفاة: «مات الملك!». وإذا لم يمت الملك الأب من تلقاء نفسه، أو إذا استغرق وقتاً أطول مما ينبغي ليموت، ففي وسع الملك الابن أن يعطي جدل الوراثة ذلك قوة دفع إضافية بتدخل إرادي من قبله. وفي مثل هذه الحال ينقلب المشهد أوديبياً خالصاً: فليس المطلوب بأقل من قتل الملك الأب الذي طعن في السن بيد الملك الابن الذي بلغ لتوه مبالغ الرجال. والرمزية الجنسية لا تخفي هنا نفسها: فالعرش والجاه اسمان لمسمى واحد، فمن خسر واحدهما حق عليه أن يخسرهما كليهما، ومن ربح واحدهما حقّ له أن يربحهما كليهما: «من

هو المفكر إذن؟ المفكر هو ذاك المواطن الشاب الذي استطاع أن يعي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم تكون هي مهمة جيله... وكأن التاريخ قد حمّله مسؤولية العصر. هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذي يغيرهم من حال إلى حال. وهو الشاب أيضا الذي تتوافر فيه كل مقومات الريادة من حماسة وإقدام وشجاعة وبراءة وحسم. ذلك لأن المفكر **الشيخ قد انتهى عصره** بعد أن تراكمت عليه الأحداث وكثرت منه المساومات حتى أصبح من وجهاء القوم يبغي السلام وحسن الختام. **فقد زمام المبادرة بطول العمر** وأصبح البعض منهم مثال التعايش الرخيص الذي يحرص على لقمة العيش المترفة حرصه على حياته. فإذا تذمر البعض منهم فلا يتجاوز هذا التذمر خارج جنبيه ولا يتعدى حديث **العاجز الذي لا حول له ولا قوة**» (ف.م، ص27-28. والتسويد منا).

ولكن هل المفكر «بألف ولام التعريف» ملك أو نبي؟ إن النص نفسه ينزع إلى التوحيد بين الاحتمالين. فالمفكر هو تارة «النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة»؛ وهو طوراً، وعلى حد تعبير أفلاطون، «الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك» (ف.م، ص29). وفي الواقع، يبقى في متناولنا معيار للتمييز: ففي طور **عبادة العقل**، وهو الطور الذي كُتب فيه مقال «دور المفكر في البلاد النامية»، يبدو الفيلسوف الملك مقدَّماً في المكانة على المفكر النبي، وأقله لأن رسالته ليست «رسالة مملاة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء» (ف.م، ص25). ولكن في الطور التالي أو المناقض بالمقابل، أي طور **عبادة الوحي**، يبدو دور المفكر نبوياً بالأحرى. وفي هذا الطور تكثر الإشارات، الضمنية أو الصريحة، إلى أن «عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله» (ت.ت، ص100). وما تبطنه هذه الجملة تجهر به جملة أخرى تعود إلى الطور نفسه: «قد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقاً لحديث المجددين: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها» (ي.إ، ص13). بل إنه لا يتردد، في نص لاحق، في الجهر بأنه، بشخصه، هذا المجدد المنتظر، وإن قنع ـ في التصريح نفسه ـ بدور الفقيه دون دور النبي: «أنا فقيه من

المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس» (ع.ث، ج1، ص42-43).

ولا غرو، ما دام الأنا ينظر إلى نفسه بمثل هذا المنظار المكبِّر، ألا يختط لنفسه من المشاريع إلا ما كان يناسب في حجمه تعملقه. وذلك هو تحديداً شأن مشروع «التراث والتجديد». فهو مشروع لإعادة كتابة ـ إعادة كتابة وليس فقط إعادة قراءة ـ التراث العربي الإسلامي برمته. وليس هذا فحسب، بل ـ والكلام هنا لحسن حنفي ـ: «بعد أن أنتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد كتابة التراث الغربي، معطياً له حقه وليس أكثر، لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق»[1]. وحسبنا أن نستعرض هنا الخطة العامة لهذا المشروع الجبار؛ فهي تتألف من ثلاثة أقسام، إذ تضم، علاوة على إعادة كتابة التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدرهما في الوحي ووضع نظرية جديدة في التفسير تكون «منطقاً للوحي» وغايتها «تحويله إلى علم إنساني شامل» (ت.ت، ص155). و«يشمل القسم الأول من «التراث والتجديد»، وهو «موقفنا من التراث القديم»، ثمانية أجزاء، كل جزء خاص بعلم قديم، ثم جزء تركيبي ثامن على النحو الآتي: الجزء الأول: **علم الإنسان**، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي... وهو أول العلوم الإسلامية... وهو العلم الذي يمكن بواسطته سدّ النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدنا بأيديولوجية عصرية، تشتمل على لاهوت الثورة ولاهوت الأرض ولاهوت التحرر ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم... الجزء الثاني: **فلسفة الحضارة**، وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة الأوروبية الغازية... الجزء الثالث: **المنهج الأصولي**، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي... وقد يكون له ملحقان: الأول

---

1. في مجلة الوحدة، ص136.

عن «الفقه الاجتماعي» أو «فقه الوجود»... والملحق الثاني عن «الفكر الأصولي الفقهي»... الجزء الرابع: **المنهج الصوفي**، وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني... الجزء الخامس: **العلوم النقلية**، وفيه تتم إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه... الجزء السادس: **العلوم العقلية**: وفيه تتم إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى... كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة... الجزء السابع: **العلوم الإنسانية**، وفيه تتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافية واللغة والأدب... الجزء الثامن: **الإنسان والتاريخ**، وهو محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم، ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد... وإقامة نهضة شاملة تتمثل في إرهاصات الإصلاح والإحياء» (ت.ت، ص150-152). فإذا أتينا الآن إلى القسم الثاني. وهو الذي يتصل بـ«موقفنا من التراث الغربي»، وجدناه «يشمل خمسة أجزاء، كل جزء خاص بفترة حضارية معينة لحضارة ذات طابع تاريخي خالص لا مركز لها في الوحي إلا من حيث قوة الطرد الذي يمثله لها... الجزء الأول: **عصر آباء الكنيسة**، وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع[1]... الجزء الثاني: **العصر المدرسي**، وهو محاولة لتاريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر الوسيط المتأخر... الجزء الثالث: **الإصلاح الديني وعصر النهضة**، وهو محاولة لتأريخ الفكر الأوروبي إبان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس والسادس عشر... الجزء الرابع: **العصر الحديث**، وهو محاولة لتأريخ بداية الشعور الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو... الجزء الخامس: **العصر الحاضر**، وهو محاولة لتأريخ الشعور الأوروبي في لحظته الأخيرة

---

1. لا ندري كيف غاب عن هذا التعداد ـ وهل له من حظ يوماً في أن يكون أكثر من مجرد تعداد؟ ـ البدء بالحضارة اليونانية مع أن هذه الحضارة كانت فعلاً «ذات طابع تاريخي خالص» ولم تقم ـ وهذه ميزتها الباهرة ـ على الوحي كمعطى مركزي مسبق.

في القرن التاسع عشر والقرن العشرين» (ت.ت، ص153-154). أما القسم الثالث والأخير، وهو المتعلق بـ«نظرية التفسير»، فإنه يهدف إلى التعبير عن «حقيقة الوحي ذاتها دون نظر إلى تحقيقاته في التاريخ»، على خلاف القسمين الأولين اللذين «عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ»، وهو «يشمل ثلاثة أجزاء طبقاً لوضع الوحي في التاريخ... الجزء الأول: **العهد الجديد**، وهو محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداءً من مراحل الوحي السابقة على المرحلة الأخيرة، أعني التوراة والإنجيل... وهو مساهمة منا للبحث عن الوحي السابق وإعادة التحقق من صحته واستعمال مناهج النقل التاريخي ـ الشفاهي أو الكتابي ـ من أجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين بالنسبة للنصوص الدينية، مساهمة منا لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدسة تمحيصاً وفهماً وسلوكاً، وفي نفس الوقت يكون تحقيقاً للفروض الإسلامية الخاصة بها، فروض التحريف والتغيير والتبديل والإضفاء والزيادة والنقصان. وقد نشأ النقد التاريخي الأوروبي للقيام بهذه المهمة، وانتهى إلى نفس الفروض الإسلامية[1]... الجزء الثاني: **العهد القديم**، وفيه يتم تحليل العهد القديم (وفق المنهج النقدي التاريخي نفسه)... الجزء الثالث: **المنهاج**، وهو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها... فالبحث عن «المنهاج»[2] هو نهاية «التراث والتجديد» وبغيته الأولى، محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة... يكون بمثابة الأيديولوجية

---

1. مرة أخرى نجدنا أمام الموقف «التحكيمي» إياه: نعم وألف نعم لمنهج النقد التاريخي، ولكن بشرط تطبيقه على الكتب المقدسة للآخرين فقط. وبالمقابل، فإن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يغيب عنه، في معرض كلامه عن «إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه»، أن يشترط «إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءاتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها»، أي على وجه التحديد إسقاط ما يمكن اعتباره جنين أو نطفة المنهج النقدي التاريخي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.
2. توكيداً على الأرجح على الصبغة «النبوية» للمشروع يذكّرنا صاحبه بأن «لفظ المنهاج مذكور في القرآن: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً».

التي يمكننا تنظير الواقع وتطويره... وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا. وسيتم إخراجه ابتداءً من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع»[1] (ت.ت، ص155-157).

وباختصار، يتألف مشروع «التراث والتجديد» من ثلاثة أقسام: الموقف من التراث القديم، ويشمل ثمانية أجزاء، والموقف من التراث الغربي، ويشمل خمسة أجزاء، ونظرية التفسير، ويشمل ثلاثة أجزاء. وحتى نأخذ فكرة كمية عن ضخامة مثل هذا المشروع، حسبنا أن نذكر أن الجزء الوحيد الذي صدر حتى الآن من هذه الأجزاء الستة عشر هو الجزء الأول الذي كان يفترض أن يصدر بعنوان «علم الإنسان» والذي آثر المؤلف أن يصدره بعنوان **«من العقيدة إلى الثورة»**، وقد استغرق العمل فيه، بتصريح المؤلف، عشرة أعوام (ت.ت، ج1، ص51). وإذا علمنا أن كتاب **«من العقيدة على الثورة»** يقع وحده في خمسة مجلدات، وكل مجلد في ستمائة صفحة ونيف ـ وهو لا يتناول من كل التراث القديم سوى علم الكلام ـ كان لنا أن نقدر مدى ضخامة المشروع: ثلاثة آلاف صفحة ونيف للجزء الواحد، وما لن يقل بالتالي عن نحو خمسين ألف صفحة للأجزاء الستة عشر: وهذا ـ كما هو واضح للعيان ـ مجهود ينوء به، حتى من الناحية الكمية الخالصة، العملِ الجماعي للمجامع العلمية ومراكز البحث. وهذا بدون أن نتوقف أصلاً عند الناحية الكيفية التي تضعنا هي الأخرى، على ما يبدو، في مواجهة أنا متضخم ابتلع كل شيء بما فيه حدوده، إذ لا ترضى بحد آخر للمقارنة غير ابن خلدون في مقدمته. أفلا تقول الجملة الختامية في كتاب **«التراث والتجديد»** بالحرف الواحد: «هذا الجزء من **«التراث والتجديد»** كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول: «علم الإنسان». وقد نشر في طبعة مستقلة نظراً لأنه يحتوي على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابة «تاريخ العرب والبربر...»، ولكنه هذه المرة عن النهضة **وليس عن الانهيار»** (ت.ت، ص158)؟

---

1. لنلاحظ هنا أيضاً النبرة النبوية بدءاً بالحدس الأول في مقتبل الحياة الفلسفية، لأن الحدس يكاد يكون مرادفاً للوحي، وانتهاء بالتعبير الأخير: «جزء الوداع» بكل قوته الاستحضارية.

في نص ينتمي في الغالب إلى مرحلة مبدأ الواقع يتخذ حسن حنفي موقفاً نقدياً لاذعاً من أولئك الذين يرمون الغرب والحضارة الغربية بالإلحاد والإباحية واللاأخلاقية والانحلال «إلى آخر هذه التهم التي تدل على عقلية المتهم وبيئته أكثر مما تحتوي على اتهام فعلي. لقد استطاع الأوروبي، بعد عصر النهضة وبعد الإصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الإنساني، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما أبعد عنها مرة باسم الدين، ومرة باسم الفضيلة، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون أن يكون في حاجة إلى استنباط ذلك من أية نظرية مسبقة... عرف كل شيء: التجربة، الحياة، الجنس، الفضيلة، الرذيلة، المحافظة، التحرر، وأصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي، يعلم عن بينة ولا يؤمن إلا بالتجربة الشخصية. والحقيقة أن هذا الاتهام، لتهام الغرب بالإباحية، هو إسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف أمام هذا النموذج الفريد، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن... وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق أو كشعور طبيعي، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها. لقد اعتبرنا حياة الأوروبيين إباحة، والحقيقة أننا نحسدهم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونتستر بها على الرذائل، وأصبحت الإباحة لدينا إلى الداخل لا إلى الخارج، وبذلك كنا أقرب إلى الفساد الباطن منا إلى الفضيلة الظاهرة. أصبحت لدينا شخصيتان: الأولى هي الباطن تشدنا إليه ولا نقوى على التصريح بها، والثانية هي الظاهر نتمسك بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قولم» (ف.م، ص70-71). وعلى الرغم من أن النص يرسم للإنسان الأوروبي صورة مُؤَمْثَلة إلى حد غير قليل، إلا أن الوتر الذي يعزف عليه حساس للغاية من وجهة النظر التي نأخذ بها هنا. فـ«النموذج الفريد» الذي تمثله الحضارة الغربية يمكن أن يكون بالفعل، بالنسبة إلى غير المنتمين إليه، وبحكم «فرادته» تلك، مصدراً لشعور مرهق بالنقص على صعيد البنية النفسية، ولازدواجية في السلوك لا تقل إرهاقاً على الصعيدين العقلي

والعملي. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ألا ينطبق النقد هنا على الناقد؟ أي هل استطاع حسن حنفي أن يفلت مما يلوم الآخرين على أنهم ما استطاعوا إفلاتا منه؟ وأما فيما يتعلق بالازدواجية فقد رأينا كيف طغت على كل ما عداها من السمات حتى باتت تؤلف العلامة الفارقة لمنطق التفكير لدى مؤلفنا. والنص الذي بين أيدينا يقدم لنا شاهداً إضافياً من شواهدها. فقد رأينا للتو أن كل مشروع «التراث والتجديد» لا يعدو أن يكون «محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي» (ت.ت، ص155). والحال علامَ يقوم مديح الحضارة الأوروبية في النص الذي بين أيدينا؟ بالتحديد على الثورة المعرفية التي أنجزتها عندما استعاضت عن الوحي بالتجربة مصدراً لمعرفة الواقع، أي عندما «بدأ الفكر الأوروبي يرفض كل معطى سابق بعد أن اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وآثر جعل طريق معرفته الوحيد: التجربة. رفض كل منهج قبلي وآثر المنهج البعدي القابل للتحقيق. رفض كل معرفة إلهية وآمن بالمعرفة الإنسانية وحدها، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار إلى المنهج القبلي أو إلى التسليم بالمعطيات السابقة أو الدفاع عن المعرفة الإلهية عن طريق الحدس أو العقل البديهي أو مسلمات العقل. لقد وثق الإنسان الحديث بنفسه، بعقله وإرادته، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه» (ف.م، ص75). والحال أنه بفضل هذه الثورة المعرفية، التي أعلنت استقلال «العقل كلية عن الوحي» (ف.غ.م، ص231) وقلبت «الثيولوجيا إلى أنطولوجيا»[1] (د.إ، ص564)، أي انتقلت من «التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان» (ف.م، ص74-75)، استطاع «الفكر الأوروبي أن يطبع كل فكر غير أوروبي بطابعه»، واستطاع «الشعور الأوروبي استقطاب كل شعور غير أوروبي»، واستطاعت الثقافة الغربية أن تجعل من نفسها «محور الثقافة العالمية». فهل لهذا الاستقطاب ألا يكون جارحاً من المنظور النرجسي؟ وهل للشعور غير الأوروبي ألا يؤوّل هذا الاستقطاب على أنه استلاب، وألا يقيم، ولو

---

1. سنلاحظ هنا أن حسن حنفي يستخدم في هذا السياق كلاً من لفظي «الأنطولوجيا» و«الأنتروبولوجيا» بغير ما تمييز.

لاشعورياً، علامة مساواة بين هذا الاستلاب وبين الجرح النرجسي الأكثر نموذجية، أي وهم الخصاء؟ الواقع أن حسن حنفي ـ وربما كان الممثل الأكثر نموذجية للشعور غير الأوروبي الجريح ـ يحاول في بعض النصوص، وعلى الأرجح أيضاً في طور من أطوار تشبثه بمبدأ الواقع، أن ينظر إلى ذلك الاستقطاب / الاستلاب/ الخصاء بعين «موضوعية» فلا يجد حرجاً في الإقرار، انطلاقاً دوماً من مبدأ الواقع، بأن «ثقافة العصر هي الثقافة الأوروبية» (ت.ت، ص111)، وبأن «العصر هو عصر الحضارة الغربية وتاريخها هو تاريخ الإنسانية المعاصرة» (ف.م، ص43). بل لا يجد حرجاً حتى في الدعوة إلى الاحتذاء بحذو الحضارة الغربية والتعلم في مدرستها: فما دامت «الحقيقة يجب أن تقال»، وما دامت الحقيقة التي يجب أن تقال هي أن «تاريخ الحضارة الأوروبية هو تاريخ كفاح للعقل ولانتصاره في النهاية» (ف.غ.م، ص43)، وما دامت التجلية الكبرى لهذه الحضارة الأوروبية هي «إسقاط الغطاء النظري القديم» (د.إ، ص68)، فإن المطلوب من «المجتمعات الأخرى»، التي ما زالت ترزح «تحت غطائها النظري الموروث» وتئن تحت «سيادة الخرافة والوهم»، «أن ترى انتصارات العقل في الحضارة الغربية كنموذج إن أرادت أن تكافح هي الأخرى باسم العقل ومن أجله» (ف.غ.م، ص55)، وأن تحذو حذوها في «تعرية الواقع من أغطيته النظرية القديمة الموروثة» (د.إ، ص15)، وأن تسلك مسلكها في إطلاق آلية النهضة عن طريق «نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول، من الكتاب القديم إلى كتاب الطبيعة، ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها»، وتغيير «بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسانية عقلية طبيعية منفتحة» (د.إ، ص182). و«المجتمعات الأخرى» هنا تشمل بطبيعة الحال المجتمع العربي الإسلامي، لا ضمنياً بل تصريحاً: «إذا كان إخوان الصفا قديماً قد بينوا ضرورة اتفاق الشريعة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية، فإني أقول بدوري إنه لا بد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعي في الحضارة الأوروبية التي كانت

اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أولى[1] في مقابل الإلهيات القديمة، وهو الموقف الحضاري اللازم لنا الآن في محاولتنا الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات» (د.إ، ص158)؛ و«كما نشأت الفلسفة الإسلامية التقليدية باتصالها بالفلسفة اليونانية، يُمكن أن تنشأ الفلسفة الإسلامية الحديثة باتصالها بالفلسفة الغربية الحديثة» (ف.غ.م، ص231).

على أنه، كما لنا أن نتوقع، بل كما علينا أن نتوقع، لا يلبث هذا الموقف أن ينقلب إلى نقيضه كلية. فبادئ ذي بدء، يخلي التقييم الموضوعي مكانه، من موقع الشعور «بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد»، لاعتمال من طبيعة ذاتوية في الجرح النرجسي، ولاسيما أن محل اعتمال هذا الجرح هو أمة كانت وُعدت بأن تكون «خير أمة أخرجت للناس»: «الذي يحز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف، ونحن لدينا كل مقومات الأمة فكراً ومادة، وحياة وثروة، وعدداً وأرضاً، ومع ذلك نجد أنفسنا مستضعفين في الأرض، مغلوبين على أمرنا، لا دور لنا في التاريخ بعد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشرية ومصدر العلم والعرفان» (د.إ، ص9). وفي نصوص أخرى يخلي ضمير الجمع المتكلم مكانه لضمير المفرد المتكلم، فلا يزيد الجرح النرجسي إلا عرياً: «إن مشروعي هو إعادة التراث وبناؤه بحيث لا ينفصل الإنسان وهو يقرأ تراثه عن ماضيه ويهرب إلى الغرب. ذلك هو البعد الأول في مشروعي. أما البعد الثاني الذي أرجو أن أبدأه قبل أن تنقضي عشر سنوات فهو دراسة الغرب وتحجيمه طالما أن الغرب فارش ذراعيه يضمنا نحوه ونحن ننهل منه، وطالما أن موقفي من الغرب مستلهم من موقف التلميذ من الأستاذ. **إنه المدرس الأبدي وأنا التلميذ الأبدي**»[2]. وفي نص آخر تشرح هذه الصورة الأخيرة نفسها بنفسها باعتبارها تعبيراً مباشراً عن جدل مركب **النقص ومركب العظمة**: «حتى الآن يظل إحساسنا بالتخلف وإحساس

---

1. التسويد منا للإشارة إلى أن حسن حنفي يصف أحياناً الحضارة الغربية بنفس ما وصف به الوحي. ومن هذا القبيل أيضاً قوله: «العلم الغربي أصبح الآن العلم الشامل» (ف.م، ص86) علماً بأن ذلك هو عنده كما رأينا تعريف الوحي.
2. في: «الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي»، الوحدة، ص135. والتسويد منا.

الآخرين بالعظمة قائماً. وينشأ لدينا ـ بالتالي ـ مركب النقص كما ينشأ لديهم مركب العظمة، لينحصر كل تصوري للتقدم في النقل والتعلم والاستيعاب والتتلمذ والترجمة، دون إبداع أو خلق... وأذكر أنني في المرة قبل الأخيرة التي زرت فيها لندن سألني ضابط الشرطة: لماذا أتيت؟ قلت له: أتيت إلى كامبردج. فقال: حتى تتلقى تدريباً؟ قلت له: لا... لكي أعطي تدريباً. هذا هو تصور الآخر لي: أنني التلميذ باستمرار»[1]. وهذه الترجمة إلى لغة الجرح النرجسي هي التي تخلق موقفاً تناقضياً لا حل له إلاّ بالإخلال الصارخ بمبدأ عدم التناقض. فالثقافة الغربية التي وصفت للتو بأنها «محور الثقافة العالمية» وعامل «استقطاب لكل شعور غير أوروبي» تنقلب، بقوة الإنكار، إلى «ثقافة بيئية خالصة» و«محلية صرفة»، «تدعي العالمية» ولكن «ليس فيها أثر لدعوى العالمية والشمول» (ت.ت، ص25-26). ولا يقف الإنكار ـ ولنا عودة إلى وظيفته ودلالته النفسيتين ـ عند هذا الحد: فما دامت الحضارة الغربية هي «إحدى الحضارات المحلية»[2] ليس إلا، فمن الطبيعي والمنطقي إذن التوكيد بأنه ليس لها ولم يكن لها أي أثر «في ثقافتنا قديماً أو حديثاً» (د.إ، ص295). وهنا أيضاً لا يجد الإنكار مناصاً من أن يأخذ شكلاً تناقضياً: فحسن حنفي هو الذي ينعي على دعاة الأصالة نزعتهم الانعزالية الثقافية وإقامتهم علامة مساواة بين إثبات الهوية والقطيعة مع الغرب ثقافياً: «آثرنا في جيلنا هذا الانزواء عن الحضارة المجاورة، واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترابنا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا، فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم، ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة» (د.إ، ص88-89). لكنّ حسن حنفي أيضاً هو الذي يعلن، من موقع إنكار الجرح النرجسي، أننا «لا نحتاج إلى ثقافة غربية» (ي.إ، ص43)، وأن التراث العربي الإسلامي، الذي «تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده»، كاف بذاته «للدخول إلى ساحة

1ـ مقابلة مع حسن حنفي، في: شؤون عربية (أيار-مايو 1982)، ص243.
2ـ في مجلة الوحدة، ص135.

تحديات العصر»، وأن «المفكر الإسلامي عندما يفكر بالاقتصاد لا يحتاج إلى ماركس وآدم سميث وريكاردو»، كما «لا يحتاج بالضرورة إلى منهج جدلي أو مادي ولا إلى نظرية في فائض القيمة ولا في الصراع الطبقي»[1].
وقد رأينا كيف أنكر حسن حنفي أن يكون تأثر من قريب أو بعيد بهوسرل وبمنهجه الفينومينولوجي مع أن إسهامه المميز في الدراسات العربية الإسلامية يعود الفضل فيه بدرجة كبيرة إلى سبقه إلى تطبيق هذا المنهج ـ بالتناوب مع المنهج المادي الجدلي أحياناً ـ في هذا المجال. وها هوذا يكرر شبيه هذا الموقف بإعلانه «على الملأ» براءته هذه المرة من ماركس وطهارته من كل أثر فعلي أو محتمل من آثار الماركسية: فبعد أن كان انتصر انتصاراً مطلقاً للمنهج المادي الجدلي ضد جميع المناهج الأخرى، بما فيها المنهج الفينومينولوجي نفسه، وأعطاه البيعة باعتباره «هو المنهج الباقي أمامنا» و«هو المطابق لحركة الواقع نفسه» (ف.غ.م، ص220-221)، وبعد أن كان أعلن «على الملأ»، وضداً على غارودي وهو في مستهل ارتداده عن الماركسية، عن «التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها» (ف.م، ص171)، بعد كل ذلك يبادر، ودوماً من موقع **الإنكار العصابي للجرح النرجسي**، إلى جحد ماركس والماركسية، لا لأن ماركس هو من هو، والماركسية هي ما هي، بل بكل بساطة لأن **حسن حنفي لا يمكن أن يكون إلا من صنع حسن حنفي**: «لا بد ـ في الحقيقة ـ من إعادة النظر في قضية ما يسمى بالتفاعل والأثر المتبادل. فقد اخترع المستشرقون ـ وقد تابعناهم في ذلك – ما أسموه بمنهج الأثر والتأثر لدراسة الحضارات غير الأوروبية. وقد يصدق هذا المنهج بالفعل على دراسة الحضارة الأوروبية لأنها قامت على أكتاف حضارات أخرى، لكن يبدو أن المستشرقين قد اتبعوا هذا المنهج بسوء نية عندما درسوا الحضارات الأخرى. ما كان يهمهم هو تفريغ الحضارات الوطنية من مضمونها. فما أسهل أن يجدوا اتصالاً بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية أو تشابهاً بين ابن رشد وأرسطو ليقولوا إنه لما كانت الحضارة اليونانية سابقة

---

1. في مجلة للوحدة، ص131، 135.

على الحضارة الإسلامية وكانت الحضارة الإسلامية قد دخلت في علاقة مجاورة للحضارة اليونانية وظهرت أوجه التشابه في تعريف المسلمين للفضيلة على أنها وسط بين طرفين وتعريف أرسطو للفضيلة على أنها وسط بين طرفين، واعتبار أن العقل هو الموجود الأول عند الفارابي وأنه الموجود الأول عند أرسطو، فثمة إذن أثر لليونان على المسلمين. إذن لم يبدع المسلمون شيئاً. إذن فالمسلمون مهمشون على الحضارة اليونانية وشارحون لها... وذلك أمر شبيه بظهور عبارة ماركس الشهيرة: «ليس المهم أن نفهم العالم، بل أن نغيره» في كتاباتي. فهل معنى ذلك وجود أثر من ماركس على حسن حنفي؟... لكن نظراً لأن العبارة قد اشتهر بها ماركس، ونتيجة للإشعاع الغربي ولشهرة ماركس، فإن من يقول ذلك يلحق بماركس ويصبح ماركسياً، وهذا غير صحيح»[1].

الترميز الجنسي

ليس من الصعب الاهتداء إلى الغائية التي يصدر عنها هذا التحسس المرضي من منهج الأثر والتأثر السيئ الصيت. فالصورة الوحيدة التي يستحضرها إلى ذهن حسن حنفي إثبات هذا المنهج هي، كما رأينا، صورة «تلميذ ينقل عن أستاذ على الدوام»[2]. وبالمقابل، فإن الصورة التي يستحضرها نفي هذا المنهج هي: «إننا لسنا نقلة علوم... لكننا مبدعو علوم». وواضح للعيان، من حيث التقييم النرجسي للذات، أن وضع التلميذ لا يداني وضع الأستاذ، مثلما لا يداني الناقلُ المبدعَ. ولكننا لن نتوقف عند هذا المدلول الأولي ـ على صدقه ـ لأنه في مستطاعنا أن نمضي إلى ما وراءه، أي إلى ترجمته في اللاشعور. فشرط التلميذ كما هو معلوم هو التلقي، وشرط الأستاذ هو الإرسال. إشكالية التلقي والإرسال، مثلها مثل إشكالية النقل والإبداع في العلوم، قابلة لأن تعطى صيغة أخرى هي صيغ المفعولية والفاعلية. والحال أن هذه الصيغة هي بالنسبة إلى اللاشعور، في

1ـ في شؤون عربية، ص243-244.

2ـ في مجلة الوحدة، ص132.

الحضارة الأبوية التي هي حضارتنا، صيغة جنسية بامتياز لأنها هي هي صيغة التأنيث والتذكير. والشواهد على مثل هذه اللغة النفسية ـ الجنسية في كتابات حسن حنفي أكثر من أن تحصى، ولعل الشاهد التالي يختصرها جميعها: «إننا سنكون باستمرار (لو صدقنا «تهمة» التأثر بالماركسية أو الفينومينولوجيا) مهمشين على نصوص غيرنا ولسنا مؤلفين لنصوص» (ت.ت، ص55). وعلى الرغم من أن إشكالية الإبداع والإتباع إشكالية حقيقية ومطروحة فعلياً على العرب، كما على الغالبية الساحقة من شعوب الأرض في عصر ينزع نحو الكوسموبوليتية والتنميط الحضاري، فإن حسن حنفي لا يبدو معنياً بهذه الإشكالية بحد ذاتها بقدر ما ينحصر همه الأول في تأولها وترجمتها إلى إشكالية فاعلية ومفعولية. فعداؤه للاغتراب الحضاري يعود في المقام الأول إلى كونه يجعلنا «تابعين لا متبوعين، متعلمين إلى الأبد لا معلمين يوماً» (ع.ث، ج5، ص161). وواضح من هذه الصيغة أن المطلوب ليس تجاوز الفاعلية والمفعولية إلى التفاعل المتبادل، بل قلب الأولى إلى الثانية، وبالعكس. وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الموضوع، فسنكتفي هنا بأن نلاحظ أن استعمال صيغة اسم الفاعل واسم المفعول يمسي طاغياً إلى حد ملفت للنظر في كل مرة يدور فيها كلام عن واقعة «النقل الحضاري» بكل ما تفترضه من «تأثير وتأثر»، أو تتم فيها مقابلة بين وضع الأسلاف ووضع الأخلاف في مجال الفعل والانفعال الحضاري. ولعل الشاهد التالي يكفينا أيضاً مؤونة كل شاهد آخر: «يختلف باحث اليوم عن باحث الأمس؛ فبينما كان باحث الأمس مستقلاً، فاتحاً للأرض، ناشراً لواء الثقافة، مؤثراً في الحضارات المجاورة، مكتشفاً للعلوم وواضعاً للنظريات، ومصدّر حضارة للآخرين، فإن باحث اليوم محتل، ضاعت الأرض من تحت قدميه، مستعمر ثقافياً، يخضع لآثار الحضارة الغربية، ناقل للعلم، طالب للعون، سائل المساعدة، متسول في الأسواق» (ع.ث، ج5، ص43)[1]. ولغة الفاعلية والمفعولية، التأنيث والتذكير، قابلة

1ـ لنلاحظ أن أسماء الفاعل في الشطر الأخير من الشاهد هي أسماء فاعل من حيث الصيغة فحسب، أما من حيث المضمون فإنها بمثابة أسماء مفعول لأن المعنى الوحيد الذي تؤديه هو معنى المفعولية والسلبية.

بسهولة للترجمة إلى لغة خصائية. فما دام الفارق بين الجنسين منفياً بحسب النظرية الجنسية الطفلية المنكوص إليها، وما دامت الواحدية الجنسية هي الركيزة النظرية لتخييل كلية القدرة، **فإن صيغة المفعولية تأخذ بصورة آلية مدلول الخصاء بالمقابلة مع المدلول الفالوسي الذي تأخذه صيغة الفاعلية.** وهكذا، فإن التفاعل بين الحضارات يغدو ركيزة لإسقاطات لاشعورية تماهي بين العلاقة الحضارية والعلاقة الجنسية وتتعقلهما كلتيهما من منظور خصائي. فاللاشعور يؤول التلاقي بين الحضارات لا على أنه تفاعل، بل على أنه فعل من طرف واحد في طرف آخر لا دور له سوى الانفعال. ومن ثم، **فهو فعل تعقيم أكثر منه فعل إخصاب.** وهذا التصور الأحادي الطرف والإفقاري للعلاقة بين الحضارات يوازيه ويتراكب معه تصور سادي وقبتناسلي للعلاقة الجنسية تكف معه عن أن تكون علاقة تكامل بين المبدأين المذكر والمؤنث لتنحط إلى مجرد فعل أحادي واستحواذي يتصارع فيه الطرفان على امتلاك العضو الجنسي الواحد الكلي الذي هو الفالوس[1]. فكأن بيت القصيد هو إثبات الذكورة بمفهومها الفالوسي، وكأن أياً من الطرفين لا يثبت ذكورته إلا بتأنيث الطرف الثاني، أي خصائه. ومن هنا لا تعود الأنوثة حالة طبيعية، متكاملة مع حالة طبيعية أخرى هي الذكورة، بل تُستشعر على أنها حالة مصطنعة وناجمة عن نقص مستحدث وتجريد من الامتلاك وخصاء. والأنا القبتناسلي، الذي لا يستطيع أن يتصور علاقة تبادل بين الجنسين، لا يستطيع أيضاً أن يتصور علاقة تفاعل بين حضارتين، وكم بالأولى إذا كان هذا التفاعل يقوم فعلاً على أساس من «التبادل اللامتكافئ»[2] كما هو الحال في علاقة الحضارة الغربية، الآيلة إلى العالمية، مع الثقافات الأخرى غير الغربية، المحكوم عليها بالتقلص إلى بعد

1. دفعاً للالتباس فإننا نحدد بأن المقصود هنا بالفالوس ليس القضيب من حيث عضو تناسلي بالمعنى الفيزيولوجي للكلمة، بل رمز القضيب وصورته المضخمة والمؤمثلة، باعتباره عضو التضخم النرجسي. ولعلنا نزداد فهما لدلالة كلمة الفالوس Phallus التي ورثتها اللغات الأوروبية الحديثة عن اليونانية القديمة إذا ما تنبهنا إلى أن هذه الأخيرة أخذتها بدورها عن الفينيقية كترجمة حرفية لكلمة بعل.

2. كما يقول عنوان كتاب مشهور لسمير أمين.

محلي. وإذا كان التحليل النفسي يفيدنا أن «عقدة الخصاء تتفعّل في كل مرة يحيا فيها الفرد تجربة من تجارب عدم الملك»[1]، فهل لنا أن نتصور تجربة عدم ملك أكثر عرياً من تجربة التبادل اللامتكافئ تلك؟ وحسن حنفي الذي يسقط هواجس الحاضر على الماضي ويقيم كما سنرى مماثلة غير مبررة في الموقف بين غزو الحضارة الغربية لثقافتنا اليوم وبين تأثير الثقافة اليونانية في الحضارة العربية الإسلامية بالأمس، ويرسم بالتالي علاقة مساواة غير مبررة هي الأخرى بين التبادل اللامتكافئ ومنهج الأثر والتأثر، لا يملك إلا أن يعبر فوق جسر الرمزية الذي يربط في اللاشعور بين الفاعلية والمفعولية في كل من العلاقتين الجنسية والحضارية: «خطأ هذا المنهج إذن هو تفريغ الثقافة المدروسة من مضمونها، وإرجاع الداخل إلى الخارج، والقضاء على جدتها وإبداعها. وهو خطأ ناتج عن تصور العلاقة بين الثقافات على أنها أحادية الطرف، الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية، والثانية مستقبلة مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية» (ت.ت، ص80). وكما في قصة شمشون ودليلة، التي هي قصة نموذجية لخصاء منقول إلى الأعلى، فإن الشَعْر الذي تريد أن تقصه دليلة العصرية، أي الحضارة الغربية، هو التراث ولا شيء آخر غير التراث: «أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقظتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها... ويضمن السيطرة على مستقبلها» (ي.إ، ص32). وضمن إطار هذه الرمزية نفسها يأخذ التراث المجدَّد معنى الطاقة الحيوية، العنقائية، التي لا تفنى بفناء الأجيال: «ويكون التراث حينذاك هو إيديولوجية الجماهير، وروحها المعنوية، وطاقتها النضالية، وهذا ما لا ينتهي بانتهاء الأجيال» (ت.ت، ص23). وفي نص آخر تصل رمزية تجديد التراث، **كرمزية ترميمية مضادة للرمزية الخصائية**، إلى درجة من الشفافية تغني عن كل تعليق: «فإذا تم ذلك، وتحول الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب، تحقق الكمال في الأرض،

1. فرانكو فورناري، الجنس والثقافة، ص145.

ويتحدد في الإنسان الكامل كل شيء، إذ يتحول ضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابة» (د.إ، ص314، والتسويد منا). وما تجديد التراث من منظور هذه الرمزية عينها إلا مشروع لنقل الحضارة العربية الإسلامية من طور التأنيث الذي حشرها فيه الغزو الحضاري الغربي إلى طور جديد أكثر إفعاماً وأكثر إرضاءً للنفس نرجسياً، أي بالضرورة طور التذكير، وإن اكتفى حسن حنفي بالرمز إليه بدون تسميته: «... ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم، ومن الدائرة إلى الخط» (ت.ت، ص152)[1].

1. إن هذه الصورة الرمزية، التي تشف عن طاقة إبداعية أكيدة في مجال الأنتروبولوجيا الحضارية، مقتبسة على كل حال عن اشبنغلر. لنقر لحسن حنفي بأنه يقر بهذا الاقتباس في كتابه: أفول الغرب، الذي نميل إلى الافتراض، كما سنبين لاحقاً، بأن مؤلفنا لم يطلع عليه إلا من خلال تلخيص عبد الرحمن بدوي له في كتابه: اشبنغلر (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1941).

الفصل الرابع

علم «الاستغراب» المستحيل

إن تجنيس العلاقات الحضارية على هذا النحو، وتأويل التلقي الحضاري على أنه استقبال مهبلي، وربما أيضاً شرجي، ووضع كل ذلك في خانة التأنيث الشديد الجارحية نرجسياً لأنه مؤول بدوره على أنه خصاء، هو وراء محاولة حسن حنفي تأسيس علم جديد يسميه «علم الاستغراب». **فالغاية من هذا العلم نفسية قبل أن تكون علمية.** وما ذلك لأنه علم مضاد للاستشراق فحسب، بل في المقام الأول لأنه يتيح لـ«المستغرب» أن ينتقل من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية بتحويله المستشرق من «دارس إلى مدروس»، وبقلبه دراسات المستشرقين من «دراسة موضوعات» إلى «موضوعات دراسة»: «مهمة **اليسار الإسلامي** رد الحضارة الغربية داخل حدود الغرب بعد أن انحسر الاستعمار وارتدت قواه العسكرية أيضاً داخل حدوده، وجعله موضوع دراسة خاصة من قبل الحضارات غير الأوروبية، بل وإنشاء علم جديد مقابل «الاستشراق» القديم (دراسة علماء الحضارة الغربية للحضارات غير الأوروبية) يكون هو «الاستغراب» أي أخذ الحضارة الأوروبية موضوع دراسة مستقلة كموضوع... وهدم الاستشراق كله... وأخذه **موضوع دراسة** بدل أن يكون هو **دراسة موضوع**» (ي.إ، ص22). وبعبارة أخرى: «تحويل الدارس إلى مدروس» (د.ف، ص39).

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه للحال هو: هل تملك الثقافة العربية

الإسلامية فعلاً وعملياً، في المرحلة الراهنة من تطورها، أن تؤسس علماً كذلك، وهل تملك أصلاً الأدوات الضرورية والكافية، من باحثين ومؤسسات لتأسيسه؟

إن حسن حنفي[1]، الذي يطرح بنفسه هذا السؤال، يميل بطبيعة الحال إلى الإجابة عنه بالإيجاب. ولكن ما يسترعي الانتباه في إجابته تضمنها لإشارتين: واحدة إلى أن مهمة أخذ موقف من التراث الغربي ورده داخل حدوده يمكن أن يضطلع بها «مفكر واحد»، وإشارة ثانية إلى أن «صغر سن» هذا المفكر الواحد الوحيد لا يقف حائلاً دون اضطلاعه بمهمته: «فإن قيل: فلنسلم بأنه يمكن أخذ مواقف بالنسبة إلى التراث الغربي ككل، كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن آن لها الظهور، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد استغرق أكثر من خمسة قرون؟ قلنا: إن المفكرين الأوروبيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الأوروبية كلها كوحدة واحدة... فقد حاول هوسرل مثلاً دراسة الشعور الأوروبي، بدايته وتطوره ونهايته. كما حاول برجسون ونيتشه وشبنجلر نفس الشيء... وقد درس سولوفييف في رسالته للدكتوراه «أزمة الفلسفة الغربية» ولم يتجاوز بعد سن الواحد والعشرين عاماً، ولم يقل أحد له شيئاً. وقد تعودنا في رسائلنا الجامعية أن نرضى بأقل القليل بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات، والتراجع عن أخذ المواقف بدعوى صغر السن ونقص الثقافة وانتمائنا إلى حضارة آخذة وليست معطية، أو إلى بيئة ناقلة وليست خالقة» (ف.غ.م، ص13-14). وإذا كانت الجملتان الأخيرتان تَرُدَّاننا إلى رمزية المفعولية والفاعلية مرة ثانية، فإن

1ـ على حد علمنا فإن حسن حنفي هو أول من دعا في الفكر العربي المعاصر إلى تأسيس علم للاستغراب. ولكن هناك أكثر من مثقف عربي معاصر يدعي لنفسه أبوة هذه الفكرة. وقد كان آخر مطالب بها هو د. سميح فرسون، أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأميركية بواشنطن في مداخلته أمام الملتقى الأول للمفكرين والكتاب العرب في المهجر بباريس في كانون الأول 1986 (انظر مداخلاته في: **الثقافة العربية في المهجر** (توبقال للنشر، الدار البيضاء 1988)، ص30 و41 و156). وينبغي أن نشير هنا إلى أننا عندما كتبنا هذا الفصل عن «علم الاستغراب المستحيل» ـ وكان ذلك عام 1990 ـ لم يكن حسن حنفي قد أصدر بعدُ كتابه عن «علم الاستغراب».

الجديد فيهما هذه الكرة اقترانهما بفكرة الكبر والصغر: مرة من حيث حجم موضوع الرسالة الجامعية، وأخرى من حيث السن. ومع أن مثل هذه التفاصيل قد تبدو عادمة الدلالة، إلا أن المنهج الذي ألزمنا أنفسنا به هنا يُلزمنا بأن نولي اهتماماً حتى لما هو عادم الدلالة في الظاهر. وقد كنا رأينا بالفعل من قبل أن العصر في رأي حسن حنفي لا يتسع إلا لمفكر واحد، وأن هذا المفكر هو بالضرورة صغير السن. إذن نستطيع أن نستنتج أن المفكر المقصود في الحالتين كليهما واحد، وهو حسن حنفي نفسه. ولكن ليس هذا الاستنتاج وحده هو ما يعنينا هنا. فقد كنا رأينا أيضاً أن وهم **العظمة لدى الراشد يكرر نكوصياً وهم كلية القدرة لدى الأنا الطفلي في الطور القبتناسلي.** وبالفعل، إن الطفل هو المولع الأول بلعبة الكبير والصغير، وأحب صيغ الكلام بالنسبة إليه أَفْعَل التفضيل. فما عنده أكبر مما عند سواه، وإذا كان في السن أصغر من سواه، فإنه في الأفعال آتٍ بأعظم من كل ما يستطيعه سواه. وإذا كان القصور التناسلي هو أول ما يميز المرحلة الطفلية، فإن أول ما يميز التفكير الطفلي الجبروتي هو الاعتقاد بكلية القدرة الفالوسية، أي قلب الوقائع رأساً على عقب وعزو القدرة على التناسل إلى عضو ما قبل التناسل. وذلك هو ما تسميه جانين شاسغيه-سميرجل أمثلة الغريزة الجنسية القبتناسلية: «فأمثلة الغريزة تعني إعطاءها بعداً، قيمة، أهمية، مدى، ألقاً لا تملكه أصلياً في ذاتها. تعني تعظيمها وتمريرها على أنها هي غير ما هي. ومن هذا المنظور تتم أمثلة الغريزة القبتناسلية إيهاماً للذات وللآخرين بأنها تعادل الغريزة التناسلية، هذا إن لم تتفوق عليها»[1]. وكما أن الطفل يتوهم في هذه الحال أنه في غير حاجة لأن يكبر لأنه كبير سلفاً، كذلك فإن إسقاط هذا الوهم على صعيد نظرية المعرفة يمكن أن يعني: أنا لست في حاجة لأن أتعلم شيئاً لأنني أعلم كل شيء سلفاً. وذلك هو، أو كذلك يمكن أن يكون، مدلول قولة حسن حنفي: «أتحدى أن تكون هناك مشكلة لا أستطيع أن أجد لها حلاً تلقائياً. وأتحدى أن تكون هناك قضية لا أستطيع أن أدرسها بمقولاتي الخاصة،

---

1. جانين شاسغيه-سميرجل، مثال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية، ص30.

دون ما يسمى بالاستفادة»[1]. وذلك هو أيضاً، أو كذلك يمكن أن يكون، مدلول قولته: «إنني لا أحتاج إلى هيغل وماركس أو فيورباخ لاكتشاف أن...»[2]. ومن هنا أيضاً تأويل «الإبداع» على أنه محض قدرة ذاتية لا تمتح شيئاً من خارجها: «أقول إذن إن التجديد من الداخل وليس من الخارج: الثقة بالذات والقدرة على الإبداع»[3]. ومن هنا أخيراً تلك النظرية المعرفية العجيبة التي تقول: إنه ما دامت «الروح البشرية واحدة، والحقائق واحدة... فما المانع من أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء؟»[4]. وقد كنا رأينا كيف أن حسن حنفي يستطيع، بموجب هذه النظرية المعرفية، أن يقول واحدة من أشهر الجمل التي قالها ماركس، وبعد ماركس بأكثر من قرن من الزمن، بدون أن يعني ذلك «وجود أثر من ماركس على حسن حنفي». وها هو الموقف نفسه يتكرر مع سبينوزا: فما دامت «الحقائق واحدة»، فإن لها أن «تعبر عن نفسها» على لسان حسن حنفي كما على لسان سبينوزا. صحيح أن حسن حنفي عاش وكتب بعد سبينوزا بنحو ثلاثة قرون، وصحيح أنه ترجم له «**رسالة في اللاهوت والسياسة**»، وصحيح أنه عرض آراءه ولخصها وأعاد تلخيصها في أكثر من موضع، ومن قبيل ذلك الدراسة المطولة التي نشرها لأول مرة في مجلة «**تراث الإنسانية**» في آذار 1969 وأعاد نشرها في كتابه «**في الفكر الغربي المعاصر**»؛ ولكن إذا جاءت الحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم حسن حنفي مطابقة معنى ومبنى للحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم سبينوزا، فهل معنى ذلك وجود أثر من سبينوزا على حسن حنفي؟ «ولكن ما المانع أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء... كما فعلت أنا مع سبينوزا في «**رسالة في اللاهوت والسياسة**»؟ ففي هذا الكتاب أكتشف مناهج التنوير في القرن السابع عشر: إقرار قوانين الطبيعة واطرادها، وأهمية العقل المستقل، وأهمية التقوى الباطنية وليس المظاهر الخارجية،

---

1. في: شؤون عربية (أيار-مايو 1982)، ص243.
2. في مجلة: الوحدة (آذار-مارس 1985)، ص132.
3. المصدر نفسه.
4. في: شؤون عربية (أيار-مايو 1982)، ص244-245.

وأهمية أن يعيش الإنسان حراً في دولة حرة، وأهمية أن حرية الفكر ليست خطراً على التقوى ولا على سلامة الدولة، بل إن القضاء على الحرية هو الخطر المؤكد على التقوى وعلى أمن الدولة، فهل أصبح متأثراً بسبينوزا؟ على العكس»[1].

من هذا المنطلق يمكن لـ«الاستغراب» أن يكون نموذجاً لعلم «مبدع». فهذا العلم لم يسبقه إليه أحد، والمهمة التي يأخذها على عاتقه جبارة لا تقل عن تحدي الغرب في عقر داره «وتحجيمه داخل حدوده». ولكنه في الوقت نفسه يمكن أن يكون نموذجاً لعلم «إسقاطي»، أي لعلم يمكن تعريفه، بالإحالة إلى التنظيم القبتناسلي وقصوره، بأنه نموذج لعلم لم تتضح شروطه وأدواته. وهذا بالطبع من الناحية الموضوعية. أما من المنظار الذاتي فهو علم مكتمل وناضج سلفاً، وأدواته بغير حاجة إلى نمو وتطوير لأنها نامية ومتطورة من لحظة الولادة الأولى: «إنني أحاول قدر الإمكان أن أحول هذه العملية (تحجيم الغرب) إلى علم. فكما كان الغزالي يقول: سأعلم الفلاسفة... ما لم يتعلموه... وأنا دارس للفلسفة الغربية وأحد المتخصصين بالدراسات المسيحية، وأستشار كثيراً في نصوص الإنجيل، ويسألني الغربيون هل هذه كلمة صحيحة في الإنجيل أم لا؟ ولي الخبرة والمعرفة اللتان تؤهلانني للحكم بأن هذه الكلمة قالها المسيح أم لا، والشيء نفسه يتكرر في التوراة. وأنا متخصص أيضاً بالفلسفة المعاصرة. لذلك فأنا أعرف الغرب جيداً، وبعد أن أنتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد كتابة التراث الغربي، معطياً له حقه وليس أكثر لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق»[2].

غرائب علم الاستغراب

والسؤال الآن: هل يكفي أن نقول للأشياء كوني فتكون؟ هل يكفي أن نعتقد بأنها كائنة فتكون؟

---

1. المصدر نفسه.

2. في مجلة: الوحدة، ص135-136.

لقد رأينا أن الطفل يدخل في فترة كمون، أي في مرحلة كبت معرفي لـ«مقولاته الخاصة» ولاعتقاداته المنسوجة على نول كلية القدرة، تهيؤاً لاكتشاف الواقع نفسه ومقولاته الموضوعية. ويبدو أن مرحلة الكمون تلك هي المقفوز عليها في محاولة حسن حنفي لتأسيس «علم الاستغراب» ذاك. فهذا العلم المبدع بـ«القوة الذاتية» وحدها لا تجتمع له صفة العلم إلا من حيث أن ما يعلمنا عنه ليس واقع موضوعه بل واقع مبدعه، وتحديداً من حيث قصور أدواته. وقد يبدو حُكمنا مغالياً في القسوة، ولكن الأمثلة التي سنسوقها في ما يلي تأخذ بُعد الفضيحة.

لنبدأ بأسهل هذه الأمثلة وأقلها خطورة. ففي الاستغراب كما في الاستشراق يبدو أن البداية الأولى هي القدرة على ضبط أسماء الأعلام. فلنتصور مستشرقاً فرنسياً يضع بالعربية كتاباً ويرسم فيه أسماء أعلام الحضارة العربية الإسلامية كما تلفظ بالفرنسية لا كما تلفظ بالعربية، فيحدثنا مثلاً عن «ماهومت» (محمد) و«سالادان» (صلاح الدين) و«آفيسين» (ابن سينا) و«آفرّوييس» (ابن رشد) و«ألهازن» (ابن الهيثم). ولكن هذا بالضبط ما يفعله حسن حنفي عندما يرسم أسماء الأعلام بالعربية كما تلفظ بالفرنسية، فيحدثنا مثلاً عن «سلس» (ت.ج.ب، ص40)، والمقصود «قلسوس»، وعن «جيستان» (ت.ج.ب) والمقصود «يوستينوس»، وعن «كلمنت» (ف.غ.م، ص105) والمقصود «كليمنضوس»، وعن «جيروم» (ت.ج.ب، ص181) والمقصود «ييرونيموس». وحتى تلك القطعة من أرض فلسطين المعروفة في التوراة باسم «اليهودية» يصير اسمها «جوديا» (ت.ج.ب، ص102) كمقابل لاسمها بالإنكليزية[1] JUDEA. وأما رائد التصوف النظري الألماني يعقوب بومه (أو بوهمه كما قد يقال بالفرنسية) فيصير اسمه «يعقوب البوهيمي» (ت.ج.ب، ص90). وأما الساحرة الهوميرية قيرقيا فلا يصير اسمها «سيرسيه» حسب لفظه بالفرنسية فحسب،

1ـ ولم يقل «جوديه» كمقابل لاسمها بالفرنسية Judée، لأن المصدر الذي ينقل عنه إنكليزي هذه المرة وليس فرنسياً، وهو كما سنرى كتاب أ.ب. بوري عن: فكرة التقدم The Idea of progress: an inquiry into its origin and growth (The Macmilan Company, New York 1960).

بل يحسبها مؤلفنا ذكراً عندما يترجم قولة فولتير عن الرهبان بأنهم «قوم مسخهم سيرسيه إلى خنازير» (ف.غ.م، ص112). وأخيراً، وعلى الرغم من أن مؤلفنا هو «أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية» ومرجع يستشار «في نصوص الأناجيل»، فإن يوحنا الحبيب Le bien aimé، كاتب الإنجيل الرابع أو المنسوب إليه بالأحرى، يصير بقلم مؤلفنا «يوحنا السعيد» (ت.ج.ب، ص185). ولكن هذا الخطأ يهون بالمقابلة مع إشارة المؤلف إلى أن لغة الإنجيل هي السريانية (ع.ث.ج2، ص477)، علماً بأن ثلاثة من الأناجيل الأربعة كتبت باليونانية، بما فيها إنجيل يوحنا الحبيب نفسه، بينما كتب إنجيل واحد بالآرامية، وهو إنجيل متى.

وإذا انتقلنا الآن من الأناجيل إلى اللاهوت المسيحي وجدنا مؤلفنا يترجم اسم ثاني سر من أسرار الكنيسة السبعة، وهو «المناولة» COMMUNION، بـ«المشاركة في الصلاة» (ف.غ.م، ص107)[1] بدون أن يخطر له في بال أن المقصود بها ليس المشاركة في الصلاة بل تناول القربان، أي الخبز والخمر المتحولين بمباركة الكاهن في القداس، حسب المذهب الكاثوليكي، إلى جسد المسيح ودمه فعلاً وجوهرياً، لا رمزياً فحسب.

ولنبق ضمن نطاق اللاهوت. فهذا أوريجانوس (وهو بقلم مؤلفنا «أوريجين»)، وهو من كبار لاهوتيي الشرق الذين كتبوا باليونانية، يُعيَّش من قبل مؤلفنا في «القرن الثاني عشر» (ت.ج.ب، ص40)، أي بعد تسعة قرون على الأقل من الفترة الزمنية التي كتب فيها على اعتبار أنه ولد ومات ما بين 183 و254م على وجه التقريب.

أما أهم حركة لاهوتية في الأزمنة الحديثة، وهي حركة الإصلاح البروتستانتي، فيخطئ مؤسس علم الاستغراب قرناً كاملاً في التأريخ لها عندما يجعل «عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر» (ت.ج.ب، وكذلك د.إ، ص37، 333) علماً بأن رائد هذا الإصلاح، مارتن لوثر، كان

1ـ بالمناسبة، يرتكب مؤلفنا هنا خطأ ثانياً من منظور اللغة اللاهوتية المسيحية عندما يتحدث عن «الطقوس السبعة» مع أن المقصود «الأسرار السبعة».

لا يزال في السابعة عشرة عندما أطل القرن السادس عشر، ولم يبدأ بكتابة أي من شروحه اللاهوتية إلا في العقد الثاني من ذلك القرن.

ومثل هذه الخطأ يكرره مؤلفنا مع القديس أوغوسطينوس عندما ينسبه، في الصفحة نفسها من المؤلف نفسه، إلى «العصور الوسطى» (ت.ج.ب)، علماً بأن أوغوسطينوس عاش وكتب ومات (354-430) قبل أن تبدأ العصور الوسطى. ولكن بما أن أوغوسطينوس يعد مؤسس الفلسفة المسيحية الوسيطية، فقد كان من الممكن غض النظر عن ذلك الخطأ التأريخي لولا أنه يقترن بخطأ فكري أكثر فداحة بما لا يقاس. فذلك اللاهوتي الذي جدد الفلسفة الأفلاطونية من خلال تنصيرها، أو الذي أسس بالأحرى الفلسفة المسيحية من خلال ربطها بالأفلاطونية الإشراقية، يتحول بقلم مخترع علم الاستغراب إلى فيلسوف أرسطوطاليسي يحتل مكانه جنباً مع أبرز «الفلاسفة المدرسيين: أوغسطين، توما الأكويني، دنز سكوت، نيقولا الكوزي» (ف.غ.م، ص278)[1]. وهذا النص يصيب على كل حال **خطأين بحجر واحد** إن جاز التعبير؛ فكما يبدأ سلسلة الفلاسفة المدرسيين بأفلاطوني يختمها أيضاً بأفلاطوني؛ فنيقولاوس الكوزي، الذي كان على حد تعبير إميل برهييه «المفكر الكبير الوحيد في القرن الخامس عشر»[2] لم يكن أرسطياً ولا مدرسياً، بل كان على العكس محيي الأفلاطونية في آخر قرون العصر الوسيط، وبصفته هذه كان رائداً لعصر القطيعة مع الفكر المدرسي، أي لعصر النهضة.

مثل هذه «الشورباء»، المحتواة بين ضفتي سطر واحد، تطالعنا أيضاً في

---

1. العجيب أن القلم الذي خط هذه العبارة وتجاهل أن بين أوغوسطينوس وبين بداية الفلسفة المدرسية الوسيطية ثمانية قرون بكاملها هو نفسه الذي خط في موضع آخر هذه العبارة التي تكرس على العكس أفلاطونية أوغوسطينوس: «العصور الحديثة هي عود إلى الأوغسطينية... أو إن شئنا عود إلى المسيحية الأفلاطونية من جديد التي سادت الفكر المسيحي في عصر آباء الكنيسة، وترك للمسيحية الأرسطية التي سادت الفكر المسيحي في العصر المدرسي» (ف.غ.م، ص24).
2. إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة**، ط1 (دار الطليعة، بيروت 1983)، ص274.

الشاهد التالي: «حدث نفس الشيء في العصر الوسيط، فظهرت فيه التيارات المثالية الأفلاطونية: أفلوطين، أوغسطين، بونافنتير، القديس برنار، الخ. كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الأكويني ودنز أسكوت ووليم أوكام» (د.إ، ص209-210). فمن ناحية أولى لا يزال هناك إصرار من جانب مخترع علم الاستغراب[1] على تنسيب أوغوسطينوس إلى العصر الوسيط، ولكن هناك من ناحية ثانية اعتراف بأن مؤلف «مدينة الله» أفلاطوني وليس مدرسياً مشائياً؛ على أن «التابل» الأكثر إثارة في هذه «الشورباء» من ناحية ثالثة هو إزاحة أفلوطين (203-270م) بنحو قرنين على الأقل عن عصره وتعميده فيلسوفاً وسيطياً؛ أما خطأ مسك الختام من ناحية رابعة فهو من طبيعة فكرية لا تأريخية: فوليم أوكام يتحول إلى ممثل بارز «للتيارات الواقعية»، وهو الذي لم يبرز حقاً في تاريخ الفكر الوسيطي إلا بوصفه خصماً لدوداً للواقعية ومؤسساً للمذهب النقيض لها، أي الاسمية.

وإذا بقينا ضمن إطار العصر الوسيط طالعتنا لدى مؤلفنا الشطحة التالية: «امتدت هذه الروح إلى الغرب في العصر الوسيط، فتمكن أنصار الفلسفة الإسلامية من الإبداع أيضاً في التخصص الدقيق، فوضع ريمون الليلي **المنطق الجديد**» (د.إ، ص94). ولنقر حالاً بأننا وقفنا أمام هذه الشطحة وقفة من أسقط في يده: فنحن لا علم لنا بوجود فيلسوف أو منطيق يدعى «ريمون الليلي». وقد عُدنا إلى المعاجم والمؤلفات الموسوعية المختصة بالفكر في العصر الوسيط فما اهتدينا إلى مفكر يحمل ذلك الاسم. وبما أنه منسوب إلى مدينة «ليل» فقد تهيأ لنا في طور أول أنه ربما كان في الأمر سهو وأن المقصود هو «ألان الليلي». ولكن ألان الليلي لم يكن من «أنصار الفلسفة الإسلامية»، ولم يضع كتاباً في المنطق، لا قديمه ولا جديده. وتوقفنا في طور ثانٍ عند الاسم لا النسبة. فاهتدينا فعلاً إلى مفكر وسيطي كتب في المنطق، بل جدد فيه، ويجوز أن يُعد من «أنصار الفلسفة الإسلامية»، وإن يكن من ألد أعداء الدين الإسلامي، ألا وهو اللاهوتي والكاتب المتصوف القطالوني رامون (أو ريموندو) لول (أو لولو)

1. لا ننسَ أنه مختص في الفلسفة المسيحية الوسيطية وله كتاب تدريسي بعنوان: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.

(1235-1315م) الذي كتب باللاتينية والقطالونية والعربية (وإن تكن مؤلفاته بها قد ضاعت) والذي نظّم أكثر من بعثة تبشيرية وتعليمية لهدي «الكفار» ـ أي المسلمين ـ إلى دين المسيح. وقد لقي مصرعه في نهاية المطاف على أيدي السكان في الجزائر في آخر محاولة من محاولاته لتنصيرهم. وقد ترك في جملة مؤلفاته، كتاباً تجديدياً في المنطق وفي المنافحة عن الكاثوليكية بعنوان «**الفن الأكبر**». ونحن نفهم، على كل حال، أن يكون مخترع علم الاستغراب قد قرأ، على عادته، اسم ذلك المفكر قراءة فرنسية فصار «ريمون» بدلاً من «رامون» أو «ريموندو». ولكن كيف صار «لول» أو «لولو» هو «الليلي»؟ لعل السر يكمن في تكرار اللامين في الكلمتين، مما جرّ إلى قلب الواوين إلى ياءين، والله ـ كما كان بلغاؤنا القدامى يقولون ـ أعلم!

لنترك الآن اللاهوت وعصره الذهبي الوسيط، ولنأخذ مثالنا التالي على العلم الاستغرابي من العصور القديمة. والحق أننا كنا أصبنا مذاقاً أولياً من بعض ما ينتظرنا في هذا المجال مع «ترحيل» أفلوطين على ذلك النحو العجائبي من العصر القديم إلى العصر الوسيط. ولنقرأ النص التالي:

«كانت فلسفات التاريخ عند القدماء... تعتمد كلها على التصور الدائري للتاريخ وتجهل مفهوم التقدم... ويعتبر أفلاطون ممثل هذا التصور الدائري عند اليونان الذي يشارك فيه أدباؤهم وشعراؤهم ومفكروهم بصرف النظر عن مدارسهم. ولكن أحياناً يكون هذا التصور الدائري بفعل قوى خارج الطبيعة كما هو الحال عند الشعراء وأفلاطون، أو بقوى طبيعية كما هو الحال عند الأبيقوريين وعلى رأسهم لوكريسيوس LUCRETIUS. فالتطور لديه مادي لا تدخّل فيه لأي قوى إلهية، بل يتم بفعل المادة من داخل الطبيعة ويمر بثلاث مراحل:

«الأول: العهد الحجري حيث كان الإنسان يعيش سعيداً في أحضان الطبيعة.

«الثاني: العهد البرونزي حيث تقل سعادة الإنسان بازدياد مظاهر الحضارة واختراع أساليب الحروب.

«الثالث: العهد الحديدي حيث يتميز ببداية ظهور الحديد، وبداية تطور الأسلحة التي تؤدي إلى الحروب ثم إلى الفناء التام.

«ولا يختلف الرواقيون وعلى رأسهم سنيكا وماركوس أورليوس في هذا التصور الذي يقوم على انهيار التاريخ، وتدهور العصر الذهبي، والقضاء على حالة السعادة الأولى التي كان ينعم فيها الإنسان كموجود طبيعي.

«ولكن يأتي ديموقريطس ويشذ عن القاعدة، ويرفض التصور الدائري التاريخي، ومفهوم العصر الذهبي الذي ينهار بفعل الزمان، ويفضل تصور الطبيعة الذي يتركب آلياً من ذرات على أنها تحتوي في داخلها على عناصر تقدم» (ت.ج.ب، ص43-44).

ولأول ما سنلاحظه على هذا النص أن المقابلة بين التصورين الدائري والتقدمي للتاريخ مأخوذة عن أ.ب.بوري في كتابه **«فكرة التقدم»** الصادر في نيويورك عام 1960. وهذا ما يفسر، في جملة ما يفسر، رسمه لاسم لوكريسيوس حسب لفظه بالإنكليزية، في حين أنه عندما ينقل عن مصدر باللغة الفرنسية يرسمه حسب لفظه بالفرنسية فيقول «لوكريس Lucrèce» (ف.غ.م، ص130). والعجيب أن هذا الشاعر الفيلسوف يتحول، بقلم حسن حنفي، إلى عالم في العاديات وفي ما قبل التاريخ، ويصير هو مخترع التصنيف الشهير: العصر الحجري، فالعصر البرونزي، فالعصر الحديدي. ولا شك أن قصيدة لوقراسيوس[1] **«في طبيعة الأشياء»** تتضمن، ولاسيما في بابها الخامس، حدوساً عبقرية فيما يتعلق بمراحل تكوين الأرض والعمران البشري، ولكنه لم يكن بحال من الأحوال صاحب ذلك التصنيف الثلاثي المراحل، ولا المتنبئ بتطوير أسلحة «الفناء التام». صحيح أنه يتحدث في الأبيات من 1241 إلى 1295 عن اكتشاف المعادن وتطريقها، بما فيها البرونز والحديد، ولكنه يتحدث أيضاً عن اكتشاف الذهب وكيف بات الناس يبوّؤنه مرتبة الشرف بين المعادن. ولا يأتي إطلاقاً بذكر للعصر الحجري، بل يتحدث بالأحرى عن عصر غابي. وهو، بوجه خاص، لا يؤمثل ذلك العصر ولا يداعب حلماً ماضوياً بحالة بدائية من الفطرة

1ـ هكذا ينبغي أن يكتب اسمه بالعربية.

الخالصة «كان الإنسان يعيش فيها سعيداً في أحضان الطبيعة»، بل على العكس تماماً؛ فقد تحدث بالأولى عن حالة وحشية كان البشر يعيشون فيها أسرى للقوى الغاشمة والحيوانات المفترسة، ولم يجد ما يصف به حياتهم إلا بأنها كانت «شبيهة بحياة الوحوش»، وكانت الصفة الوحيدة التي نعتهم بها أنهم «منكودون تعساء»[1]. على أن هذا كله يهون أمام الشطحة المتعلقة بديموقريطس. ففي النص لا «يأتي ديموقريطس» إلا لـ«يشذ عن القاعدة التي وضعها أفلاطون وأرساها لوكريسيوس والأبيقوريان سنيكا وماركوس أورليوس والتي تقول بأن التاريخ آيل لا محالة إلى انهيار وبأن العصر الذهبي في تدهور وتراجع وليس قيد بناء وتقدم»[2]. والحال أن ديموقريطس لم يأت بعد سنيكا ومرقوس أوراليوس، ولا بعد لوقراسيوس، بل ولا حتى بعد أفلاطون. فإن يكن أفلاطون (427-347 ق.م) قد ولد وعاش ومات قبل لوقراسيوس (نحو 98-55 ق.م) بثلاثة قرون، فإن ديموقريطس (نحو 460-370 ق.م) سبق أفلاطون إلى الميلاد بنحو ثلاث وثلاثين سنة، وإلى الوفاة بنحو ثلاث وعشرين سنة. ومع ذلك كان لا بد من انتظار مجيء سنيكا (4ق.م-65ب.م) ومرقوس أوراليوس (121-180م) حتى يقر حسن حنفي لديموقريطس بحقي الميلاد والوفاة.

ولكن لنترك الماضي بعصوره القديمة والوسطى ولنأتِ إلى الأزمنة الحديثة. فلعل قربها إلينا يجعل الذاكرة أكثر طراوة. ولكن ها هوذا مخترع علم الاستغراب يخبرنا أن «فولني كتب رواية **الأطلال** ولم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية» (ت.ج.ب، ص65). والحال أنه لا يصعب علينا أن نعلم، من مراجعة أي موسوعة، أن «**أطلال**» فولني ليست رواية، بل تأملات فلسفية وغنائية وجدالية وقوفاً عند أطلال تدمر، كما يدل على ذلك عنوانها

---

1. لوقراسيوس، في طبيعة الأشياء، الطبعة اللاتينية - الفرنسية المزدوجة، تحقيق وترجمة ألفريد إرنو (منشورات الآداب الجميلة، باريس 1964)، الجزء الثاني، الباب الخامس، الأبيات 930-935 و980-985.

2. تجدر الإشارة إلى أن لوقراسيوس لم يكن من أصحاب التصور الدائري للتاريخ. فصحيح أنه قال باحتمال فناء الكون لأن الكون ليس إلهاً ليخلد، ولكن الصورة التي رسمها للعمران البشري هي صورة تقدم مطرد وصولاً إلى اليوم الذي «يبلغ فيه البشر بفضل صناعتهم ذروة الكمال».

«الأطلال أو تأملات في انقلابات الأمبراطوريات». ونظير هذا الخطأ يكرره حسن حنفي عند حديثه في موضع آخر عن «الرواية الفلسفية المعاصرة التي كتبها سارتر وجابريل مارسل» (ف.غ.م، ص212). والحال أنه إذا كان سارتر قد كتب فعلاً مثل هذه الرواية الفلسفية، فإن غبرييل مرسيل ما كتب في حياته قط رواية؛ و«الفلسفية» هي صفة تصدق على مسرحياته فحسب. على أن الأبشع من هذه الغلطة بعدُ إحالة حسن حنفي لقارئه إلى نص ما لغبرييل مرسيل كتبه في **«المجلة الميتافيزيقية»** (ف.غ.م، ص195). ولنا أن نقطع بأن حسن حنفي لم يتصفح قط هذه المجلة، وذلك بكل بساطة لأنه لا وجود لها. ولكن هناك فقط **«يوميات ميتافيزيقية JOURNAL METAPHYSIQUE»**، وهي اليوميات ـ التي يحسبها حسن حنفي مجلة ـ التي نشرها غبرييل مرسيل في عام 1927 قبيل اعتناقه الرسمي للمسيحية. والعجيب أن حسن حنفي نفسه كان أشار في مقال له منشور قبل ذلك بسنة عن كارل ياسبرز إلى يوميات غبرييل مرسيل بقوله: «هناك من يكتب حياته بنفسه كما فعل ياسبرز وبرديائيف بكتابة سيرتهما الذاتية، وهناك من يترك يوميات تفيض بتأملاته المستمرة مثل كيركجارد وأميل وجابريل مارسل» (ف.غ.م، ص317). ولكن يبدو أن اعتماده في مراجعه على مصادر من «يد ثانية» Seconde Main أضلّه في عام 1970 ـ وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى **«المجلة الميتافيزيقية»** ـ عن الحقيقة التي كان اهتدى إليها عام 1969 ـ وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى **«يوميات»** غبرييل مرسيل.

وأما أن حسن حنفي يعتمد في تنقيباته الاستغرابية على مصادر من يد ثانية وثالثة فدليلنا عليه إحالته قارئه إلى الكتب الأمهات بترجماتها، لا بنصوصها الأصلية، وذلك تبعاً للمصدر الثانوي أو الثالثي الذي ينقل عنه. وهكذا، فإنه عندما يحيل القارئ إلى مؤلفات كانط مثلاً يحيله إلى عناوينها بالفرنسية، وذلك بكل بساطة لأن المصدر الذي ينقل أو يترجم عنه مصدر فرنسي. وهكذا يصبح عنوان كتاب كانط المشهور **«نقد ملكة الحكم»** هو Critique Du Jugement بدلاً من Kritik Der Urteilskraft. كما يصبح عنوان كتابه الأخير الذي لا يقل شهرة **«نقد العقل العملي»** هو Critique de

Kritik Der Praktischen Vernunft بدلاً من la raison pratique. وكذلك يصبح عنوان كتابه «الأساس الممكن الوحيد لبرهان على وجود الله» هو L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu بدلاً من Der Einzig Mogliche.Beweisgrund zu Einer Demonstration Des Daseins Gottes[1] ولنتصور، على سبيل المقارنة، مستشرقاً يكتب مقالاً بالفرنسية عن الفارابي وفلسفته السياسية فيحيل قارئه، عندما يأتي ذكر المدينة الفاضلة، لا إلى Al-Madina Al-Fadila، بل إلى ترجمتها إلى الإنكليزية مثلاً The Vertuous City. ونحن نشك أصلاً في أن يكون مخترع علم الاستغراب قد اطلع على مثل تلك المراجع الأمهات ولو مترجمة. ولنا في دراسته المطولة عن لسينغ خير شاهد. فقد كتب مثلاً عن تقديمه لـ«تربية الجنس البشري» يقول: «في أثناء إقامته (لسينغ) في همبورج تعرف على عائلة هرمان صموئيل ريماروس، أستاذ اللغات الشرقية الذي توفي سنة 1769 تاركاً بين يدي ابنته إليز عملاً ضخماً لم ينشر بعنوان «دفاع عن العابدين العاقلين لله Apology for Rational Worshippers of God». وقد أعطته إليز إلى لسنج الذي... نشر ثلاث مجموعات من أعمال ريماروس وهي: أولاً: «عن تسامح المؤلهة On the toleration of the Deists»، والعنوان من وضع لسنج... ثانياً: ولما لم تثر هذه المجموعة اهتمام أحد نشر لسينغ خمس مجموعات أخرى لريماروس... فأثارت غضب الأرثوذكسية... وهذه المجموعات الخمس هي أ- «في طعن العقل في المنبر On the Decrying of the Reason in the Pulpit»... ب- «استحالة وحي يؤمن به كل الناس على أسس عقلية The impossibility of A Revelation Which All can Believe on Rational grounds»... ج- «عبور الإسرائيليين في البحر الأحمر The Passage of the Israelits Through Red Sea»... د- «في أن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحي بدين That the Books of the old Testament were not Written to Reveal Religion»... هـ- «في رواية البعث On the

1. انظر ذلك، مع أمثلة كثيرة أخرى، في مقال «الدين في حدود العقل وحده لكانط» في: في الفكر الغربي المعاصر، ص119-151.

Resurrection Narration»، وتبيّن هذه الفقرات التضارب بين كتّاب الأناجيل في رواية البعث... فتناقض الروايات يثبت أنها تحتوي على وجهات نظر كاتبيها أكثر مما تحتوي على مصنف للوقائع ذاتها. ومن ثم فليس أمامنا سوى مسيح الإيمان Christ of Faith، أما مسيح التاريخ Christ of History فلا يعلمه أحد لأنه لم ينقل إلينا في شهادة صادقة برواية صحيحة... ولم تكن هذه الحجة شائعة كما أصبحت في القرن الثامن عشر لأنها تفترض ترك الفكرة التقليدية القائلة بان كتاب الأناجيل كانوا معصومين من الخطأ بفعل الإلهام الخارق للعادة. وهنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته الأرثونكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً، وذلك لأن لسنج لم يكن باستطاعته التصديق بالتصور التقليدي للوحي المعصوم من الخطأ Infallible... وإذا كان لسنج قد أصيب بخيبة أمل من ردود الفعل التي حدثت بعد نشره «**في تسامح المؤلهة**» سنة 1774، فإنه نال ما أراد وذلك بفضل ردود الفعل التي نشأت من نشره هذه المجموعات الخمس... والدفاع الرئيسي عن وجهة النظر التقليدية في الكتب المقدسة قام به جوتز، راعي الكنيسة اللوثرية في همبورغ... لم يوجه جوتز هجومه إلى ريماروس، بل وجهه إلى لسنج نفسه... وكتب لسنج ردوده على جوتز... وكانت كالآتي: أ- «مَثَل A Parabole»، وهو أول رد له في صيغة مَثَل كعادة المسيح في ضرب الأمثال... ب- «المبادئ الأولى، **إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور** Axioms, if there are any in such matters». وفي هذا الكتاب اخترع لسنج كلمة جديدة يهاجم بها جوتز والأرثونكسية وهي «**وثنية الكتاب المقدس** Bibliolatry».. جـ- «**الرد على جوتز** Anti-Goeze»، ويحتوي على أحد عشر رداً تسببت في سخونة الحرب بينهما... ثم رد لسنج بكتيب آخر هو: د- «**جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في همبورج** Necessary answer to a very unnecessary question for Herr Haupt pastor Goeze in Hambourg»... ثالثاً: وقد صب لسنج الوقود على النار بنشره أطول فقرات لريماروس وأخطرها بعنوان «**في مقاصد المسيح وتلاميذه** On the intentions of Jesus and his disciples» (ت.ج.ب، ص19-29).

إن هذا الشاهد ـ الذي قد يبدو للوهلة الأولى أننا أطلنا فيه بلا مبرر ـ يتمتع بقيمة تمثيلية خاصة فيما يتعلق بـ«علم الاستغراب» نظراً إلى أن حسن حنفي مختص بالدراسات اللاهوتية وبكتابات لسينغ اللاهوتية التي ترجم وشرح أكثرها، أو أهمها، وقدم لها ولكاتبها بمقدمة طويلة تقوم بحد ذاتها مقام كتاب بكامله. والحال أن الشاهد الذي نحن بصدد يثبت أن حسن حنفي لا يؤلف، بل يترجم، وبالتحديد نقلاً عن هنري شادويك، مترجم **«كتابات لسينغ اللاهوتية** Lesing Theological Writings» إلى الإنكليزية وناشرها في الولايات المتحدة. ودليلنا على ما نقول:

أولاً: عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك، فإنه يرسم عناوين كتابات لسينغ وما نشره من شذرات ريماروس بالإنكليزية، لا بالألمانية. أما حين ينقل عن مصدر آخر، فإنه يثبِّت تلك العناوين إياها بالألمانية. وهكذا يستعيد الرد الأخير على الراعي غوزه (جوتز)، مثلاً، عنوانه الألماني الأصلي ليصير Nothige Antwort auf ein Sehrunnothige frage des Hauptpastor Goeze، وهذا قبل ست عشرة صفحة من الموضع الذي يأتي فيه ذكر عنوان هذا النص بالإنكليزية[1].

ثانياً: عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك، فإنه يترجم العناوين إلى العربية في صيغة مختلفة عن تلك التي كان اعتمدها عندما ترجمها عن الألمانية. وهكذا، فإن كتاب ريماروس الذي كان أفادنا بأن عنوانه هو «دفاع عن العابدين العاقلين لله» يصير عنوانه **«الدفاع أو العابدون العقليون لله»**[2]. والجدير بالذكر أن هذه الترجمة الأخيرة أقرب إلى الأصل الألماني Apologie oder schutzschrift fur die vernunftigen verehrer gottes. ولئن انقلبت أداة العطف «أو» إلى أداة الجر «عن»، فذلك لأن المترجم إلى الإنكليزية هادويك قلب «Oder» الألمانية إلى «for» الإنكليزية. وهذا مع أن الترجمة الدقيقة يمكن أن تجمع بين الأداتين كما في الأصل لتكون مثلاً كالآتي: **«المنافحة أو الدفاع عن العابدين العقليين لله»**.

1ـ قارن في: لسنج، تربية الجنس البشري، بين ص12-29.

2ـ قارن في: المصدر نفسه، بين ص12 وص20.

ثالثاً: يبدو أن «المستغرب» حسن حنفي حينما يترجم يغيب عنه أن المفروض فيه أنه يؤلف ولا يترجم. والحال أن الرائحة التي تفوح من الشاهد هي رائحة ترجمة زاكمة للأنف، لا رائحة تأليف. وحسبنا القرينة التالية: فلو أن لسينغ هو من يتكلم فعلاً في ذلك الشاهد، وليس مترجمه الأميركي هنري هادويك، لكان خاطبنا بلسان ألماني لا بلسان إنكليزي ـ وهو الذي بلغ من حبه للألمانية أنه كتب بها اجتهاداته اللاهوتية متحدياً بذلك قاعدة العصر التي كانت لا تقر بغير اللاتينية لغة اللاهوت ـ ولكان قابل بين مسيح الإيمان ومسيح التاريخ بقوله: Christus des glaubes-christus des geschichte، وليس كما يقوله حنفي/هادويك: Christ of Faith - Christ of History ،- ولكان قال عن الوحي المعصوم: Unfehlbar وليس: Infallible. أما تلك الكلمة الجديدة التي نحتها لسينغ ليهاجم بها «الأرثونكسية» الممارسة لـ«وثنية الكتاب المقدس» وليغني بها القاموس الألماني، فما كان لها بحال من الأحوال أن تكون Bibliolatry. ولو كان حسن حنفي «مبدع علم» وليس «ناقل علم» لكان أوردها بالألمانية: Biblivergottern.

رابعاً: يبدو أن حسن حنفي حتى عندما يترجم لا يحسن حتى الترجمة. وما ذلك لأنه لا يتقن الإنكليزية أو الفرنسية، بل بكل بساطة لأن الموضوع الذي يؤلف فيه عن طريق الترجمة ليس من اختصاصه. والقرائن هنا متعددة. فها هو يقول، في الشاهد، إن لسينغ نشر لريماروس تسع مجموعات (ثلاثاً، ثم خمساً، ثم واحدة)، والحال أن لسينغ لم ينشر إلا سبعاً. وهذه حقيقة يعلمها حسن حنفي نفسه لأنه هو القائل في موضع آخر: «ثم نشر مخطوطاً لريماروس **«الدفاع أو العابدون العقليون لله»** في سبع فقرات» (ت.ج.ب، ص12). ولكنه على عادته لا يصحح الخطأ إلا ليقع في غيره: فلسينغ لم ينشر مخطوط ريماروس في سبع فقرات، بل نشر سبع فقرات من مخطوط ريماروس. وحتى كلمة «فقرات»، ومثلها من قبل كلمة «مجموعات»، لا تبدو ملائمة: فلسينغ قد نشر من ريماروس سبع **شذرات**، وعلى وجه التحديد تحت عنوان: **شذرات مجهولة المؤلف** Fragmente

Eines Ungenannten. ولو كان حسن حنفي على معرفة اختصاصية بالموضوع الذي يؤلف / يترجم فيه لما كان قال عن ثاني ردود لسينغ على غوزه «المبادئ الأولى. إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور»: «في هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها...». فـ«المبادئ الأولى؟»[1] ليس كتاباً، بل هو واحدة من جملة الرسائل / الردود التي يتألف منها كتابه «الرد على غوزه Anti-Goeze». وآخر ردود لسينغ «جواب ضروري عن سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في همبورغ»، مثله مثل الرد الأول الذي يحمل عنوان «مثل»، يؤلف جزءاً من هذا الكتاب، ولا يشكل «كتيباً» منفصلاً عنه كما يفترض حسن حنفي في النص المستشهد به. أما آخر أخطاء حسن حنفي في هذا النص فلا ينم فقط عن سوء ترجمة، بل كذلك عن سوء فهم يثبت أنه ليس إلى الحد الذي يدّعيه «أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية». فقد وجدنا مؤلفنا يقول في معرض تعليقه على الصحة التاريخية لروايات البعث: «هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً». وواضح أن هذا الكلام لا معنى له، ولا يستقيم هذا اللامعنى إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يخطئ في الترجمة خطأين ما كان ليقع فيهما من له أدنى إلمام بـ«الدراسات المسيحية»: فهو يترجم كلمة Orthodoxy حرفياً بـ«الأرثوذكسية»، مع أنها تعني في النص، وكما يدل على ذلك نحتها من اليونانية، «العقيدة القويمة»؛ ولا تجوز ترجمتها حرفياً بـ«الأرثوذكسية» إلا إذا كان المقصود بها الكنيسة الشرقية التي لا تقر بسلطة البابا وإن كانت تتمسك بأهداب «العقيدة القويمة» كما أقرها مجمع خلقيدونية سنة 451م. وكذلك الأمر فيما يتعلق بكلمة «روماني». فالنعت Romain بالإنكليزية، كما في سائر اللغات اللاتينية، يعني في جميع الحالات «الروماني» إلا أن يكون المنعوت هو الكنيسة، وعندئذ يصبح معناها «الكاثوليكي». وهكذا كان يفترض بحسن حنفي أن يترجم ما ترجمه بقوله: «هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته العقيدة القويمة حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم كاثوليكياً».

---

1. هذه أيضاً ترجمة غير دقيقة، والصحيح: «المسلّمات» كمقابل للكلمة الألمانية Axiomata.

هل نتابع رحلتنا «الاستغرابية» مع حسن حنفي؟ الواقع أن خوف الإسفاف هو الذي يردعنا عن ذلك. إذ أن كل جملة يخطها قلم حسن حنفي في مجال علم «الاستغراب» تتكشف، في حالة تفكيكها، عن أخطاء أو تناقضات أو مغالطات أو التباسات أو مفارقات يأخذ بعضها برقاب بعضها الآخر في سلسلة لامتناهية الحلقات. فالإيديولوجيون، مثلاً، من جماعة دستوت دي تراسي يحتلون مكانهم تارة على رأس دعاة التقدم على اعتبار أنهم «هم الذين ورثوا مفكري «دائرة المعارف» وآمنوا بالتقدم المطلق للمعرفة وبالتنوير العام وبالعقل الاجتماعي» (ت.ج.ب، ص98)، وطوراً في عداد فلاسفة الثورة المضادة على اعتبار أن «الإيديولوجيا» هي بالتعريف تلك «الفلسفة الرجعية كما وضعها الإيديولوجيون كرد فعل على فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر» (ت.ج.ب، ص103). منظر الإرهاب في الثورة الفرنسية سان-جوست SAINT-JUST يغدو اسمه «القديس جوست» (د.إ، ص275). وهذا شارل بيرو يوصف بأنه ذلك «الشاب اليافع الذي أخذ جانب الدفاع عن المحدثين» (ت.ج.ب، ص49) في كتابه «الموازنة بين القدامى والمحدثين»، مع أن هذا «الشاب اليافع» لم يبدأ بتحرير هذا الكتاب إلا وهو في الستين من العمر ولم ينته منه، بمجلداته الأربعة، إلا وهو يشارف على السبعين. وهذا فيلسوف عصر النهضة جيوردانو برونو (1548-1600م) يزاح من عصره بقرنين أو ثلاثة قرون ليتبوأ مكانه في سلسلة من اللاهوتيين والفلاسفة الوسيطيين تبدأ أولى حلقاتها بالقرن الحادي عشر وينتهي آخرها بالقرن الثالث عشر: «أثّر التيار العقلي عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في إنشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحي، هذا التيار الذي استطاع لأول مرة الوصول إلى التوحيد العقلي الذي ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك، والذي غيَّر وضع المشكلة التقليدية في الصلة بين العقل والإيمان، وجعل العقل أساس الإيمان، وكان نتيجة ذلك اتهام بيرانجيه دي تور ونقولا الأمياني وأبيلار وجيوردانو برونو وسيجر البرابنتي وأنصار ابن رشد اللاتين بالفكر والإلحاد، وكان جزاؤهم الحكم عليهم حرقاً من محاكم التفتيش» (ف.غ.م، ص21). ومع أن السؤال الأساسي يبقى: ماذا جاء جيوردانو برونو يفعل بين هؤلاء، فثمة ثلاث ملاحظات إضافية تفرض

نفسها: أولاً، باستثناء جيوردانو برونو نفسه، ليس بين جميع أولئك من قضى حرقاً أو شنقاً أو بأي شكل آخر من أشكال الإعدام، بل ماتوا كلهم موتاً طبيعياً، وإن لاقوا في حياتهم قدراً أو آخر من الاضطهاد (أبيلار خصيَ، وسيجر البرابنتي قضى البقية الباقية من حياته في إقامة جبرية داخل قصر الفاتيكان) بسبب اتهامهم بالهرطقة. ثانياً، وباستثناء سيجر البرابنتي ـ وجيوردانو برونو طبعاً ـ لم يصدر ديوان التفتيش أي حكم على بيرانجيه دي تور أو نيقولا الأمياني أو بطرس أبيلار، وذلك بكل بساطة لأن هؤلاء الثلاثة كتبوا وعاشوا وماتوا قبل أن يرى النور ديوان التفتيش الذي أسسه، كما هو معلوم، البابا إينوشنسيوس الثاني في سنة 1199. ثالثاً وأخيراً، وباستثناء سيجر البرابنتي أيضاً، لم يكن بين جميع أولئك مشّائي واحد، بل كانوا جميعهم من الأفلاطونيين، ولاسيما منهم جيوردانو برونو الذي كان يكنّ مقتاً حقيقياً لأرسطو ويعد المعلم الأول عدواً أول لكل الفلاسفة. وما حدث لجيوردانو برونو يحدث لكوندياك، ولكن «الترحيل» يتم هذه المرة إلى الأمام وليس إلى الوراء، وبمسافة قرن ونصف قرن: «لذلك سارع علماء النفس والاجتماع والأخلاق إلى تبني هذا المثل الرائع الذي أعطته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وحولّت الظاهرة النفسية إلى ظاهرة معملية، فنشأ علم النفس التجريبي، وخرج من معامل الفيزيولوجيا لأول مرة على يد فونت، وسار في الطريق كوندياك وآخرون حتى شاركو» (ف.غ.م، ص262). وليس لنا هنا سوى تعليق واحد: ففونت، مؤسس علم النفس التجريبي، مات سنة 1920، أما كوندياك، الذي سار على خطاه، فقد مات سنة 1780! وعلى هذا المنوال نفسه يتسلل مين دي بيران (1766-1824) من الربع الأول من القرن التاسع عشر ليحتل مكانه في عداد فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين: «ونشأت فلسفات الحياة على ما هو معروف ابتداءً من دلتاي ودريش حتى هوسرل ومين دي بيران... وبرجسون ومونييه وبلوندل وجون ديوي وأونامونو وأورتيغا» (د.إ، ص212). والعجيب أيضاً أنه إذ يُحشر كوندياك في عداد فلاسفة القرن العشرين يحشر كذلك في عداد «فلاسفة الحياة»، وهو الذي كان نموذجاً لفيلسوف الاستبطان والملاحظة الداخلية و«اللاحياة».

ولكن «الترحيل» إلى الأمام أو إلى الوراء قد يتم لا في الزمان فحسب، بل في المكان أيضاً، ويكون مسرحه بالتالي لا التاريخ وحده، بل الجغرافية كذلك. ومن أمثلة هذا «الترحيل» تجريد المفكر المعاصر ريجيس دوبريه من هويته الفرنسية ونسبه إلى إحدى قارات العالم الثالث الثلاث: «في مقابل هؤلاء المفكرين الأوروبيين الذين ينعون الحضارة الأوروبية ويبشرون بنهايتها، ظهر كتّاب جدد مثل فانون، غيفارا، بن بركة، كاسترو، دوبريه، من الشعوب المتحررة حديثاً، يقدمون شعوراً جديداً تتكتل الشعوب الإفريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من أميركا اللاتينية حوله، حاملاً المُثل الجديدة في مواجهة الاستعمار العالمي» (ف.غ.م، ص34).

وضمن سياق من هذا القبيل يجري مؤسس «علم الاستغراب» محاكمة على النيات للفيلسوف الأسباني أورتيغا إي غاسيت، مؤلف «**ثورة الجماهير**». فهو يرميه بشبهة التواطؤ مع النازية لأنه يتحدث في كتابه عن «ظاهرة أوروبية صرفة هي الفاشية والبلشفية دون الحديث صراحة عن النازية» (د.ف، ص450-451). ويعود إلى رميه بتلك الشبهة بعد عشرين صفحة حين يكرر القول: «يضرب أورتيجا المثل بالحركة الفاشية والثورة البلشفية على الوجه العادم لثورة الجماهير متناسياً كالعادة النازية والعنصرية» (د.ف، ص471). ويعزز مؤلفنا الحيثيات التي بنى عليها شبهة التواطؤ هذه مع النازية بإبدائه استغرابه من امتناع مؤلف «**ثورة الجماهير**» عن الكلام عن «ثورة الجماهير في الحرب الأهلية الأسبانية، خاصة وأن أورتيجا عُرف بأنه مفكر الجمهوريين وناقد الملكية في أسبانيا. والغريب أنه لا توجد شواهد على ذلك من نصوص أورتيجا، بل لا يكاد يشير إلى الحرب الأهلية الأسبانية وموقفه من الجمهوريين ضد الملكيين» (د.ف، ص451). لكن جميع حيثيات هذه المحاكمة على النيات لا تعتم أن تنهار كقصر من الرمال متى ما علم القارئ أن أورتيغا إي غاسيت كان يستحيل عليه بحكم قانون الزمن أن يتحدث عن النازية وعن الحرب الأهلية الأسبانية، وذلك بكل بساطة لأنه ألف كتابه عن «**تمرد الجماهير**»[1] ـ أو

1. هذه هي الترجمة الصحيحة في تقديرنا لعنوان الكتاب La Rebelión de Las Masas. وترجمة حسن حنفي له بـ«ثورة الجماهير» أوقعته في جملة أخطار تأويلية لا مجال هنا للكلام عنها.

نشره بالأحرى ـ عام 1930، أي قبل ثلاث سنوات على الأقل من قيام «الثورة» النازية، وست سنوات على الأقل من نشوب الحرب الأهلية الأسبانية. وما دمنا بصدد الحرب الأهلية الأسبانية فلنذكر أن الرواية التي صورت هذه الحرب وتغنت بـ«ثورة الجمهوريين»، ونعني رواية «لمن تدق الأجراس»، كانت من تأليف همنغواي، وليس من تأليف شتاينبك كما يتوهم رائد علم الاستغراب[1].

ولكن درة علم الاستغراب ـ وبها نطوي صفحته ـ تبقى هي قطعاً تلك التي تحمل اسم سولوفييف. وقد كنا رأينا من قبل مدى الإعجاب الذي يكنّه حسن حنفي لهذا الفيلسوف الروسي الذي استطاع، وهو لما يتجاوز سن الحادية والعشرين، أن يدرس «أزمة الفلسفة الغربية». ولكن ها هوذا ينقلب عاليه سافله: «أما الفلاسفة الروس: سولوفييف وشستوف وبرديائيف فإنهم وإن كانوا من أنصار الاتجاه السلافي مثل دستويفسكي ومعظم الوطنيين الروس إلا أنهم، نظراً لتدينهم بالله و«بالمطلق» وبالروح، تركوا روسيا بعد ثورتها الاشتراكية، وعاشوا في الغرب داعين لاتجاههم الروحي، باكين على التراث القديم، ومهاجمين التيارات المادية والإلحادية» (ف.غ.م، ص304). ولن نتوقف هنا عند هذا التناقض في التقييم، ولا عند كون رسالة سولوفييف الجامعية عن «أزمة الفلسفة الغربية» هي في حقيقتها مجرد بيان اتهام ومرافعة ضد التيارات الإلحادية والمادية والوضعية في تلك الفلسفة، وتحديداً في القرن التاسع عشر، ولكن كل ما نريد قوله لا يتعدى الحقيقة البسيطة التالية: ألا هي أن سولوفييف حضره الأجل في 12 آب 1900، وما كان له بالتالي أن يهجر روسيا إلى الغرب «بعد ثورتها الاشتراكية»، لأن هذه الثورة لم تقم إلا بعد سبعة عشر عاماً من وفاته!

---

1. «إذا كان أورتيجا مفكر الجمهوريين فإنه يكون لثورة الجماهير معنى إيجابي، والحال ليس كذلك. في حين ألهبت ثورة الجمهوريين خيال المفكرين والأدباء كما هو الحال في رواية «لمن تدق الأجراس» لشتاينبك» (د.ف، ص451).

الفصل الخامس

المركزية الغربية
والمركزية الإسلامية المضادة

في مقال نشره فرويد عام 1917 بعنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي»[1]، تحدث فرويد عن جرح نفسي فريد في نوعه يصح أن نسميه بـ«الجرح النرجسي الكوني»، إذ نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء الإنسانية وعزة نفسها الكونية ثلاث مرات على التوالي في العصور الحديثة من جراء تقدم العلم وتوالي كشوفه.

فقد كان أول تلك الجراح الثلاثة التي منيت بها النرجسية الكونية الجرح **الكوسمولوجي**، وهو ذاك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجانبية الكونية وبدلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المؤلمة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية، وهي أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدول حول الأرض.

ثم كان بعد ذلك الجرح **البيولوجي**، وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية: فالإنسان الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وجد

---

1. راجع ترجمتنا لهذا المقال في: سيغموند فرويد، **إبليس في التحليل النفسي**، ط2 (دار الطليعة، بيروت 1981).

نفسه مكرهاً على الاعتراف، تحت ضغط البرهان العلمي، بأن السلالة البيولوجية التي تحدّر منها هي السلالة الحيوانية.

أما ثالث الجراح النرجسية فقد كان من طبيعة **سيكولوجية** بالأولى. وقد كان من فعل مؤسس علم نفس الأعماق، فرويد نفسه. فالتحليل النفسي مثّل هو الآخر نظرية انقلابية: فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون، وكما أن الإنسان لم يعد مع داروين مركز ذاته، كذلك فإن النفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها. فتحت سطح الوعي يكمن **أوقيانوس اللاشعور**. وقرارات الإنسان، الذي طالما تباهى بحيازته ملَكة الوعي، غالباً ما تكون متعينة **بالعمق اللاشعوري** أكثر منها **بالسطح الشعوري**.

وبما أن فرويد كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية فقد افترض بصورة تلقائية أن هذا الجرح النرجسي المثلث الطبقات هو جرح **الإنسان** في مطلقيته، أي الإنسان بألف ولام التعريف، وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بهذا الجرح هو بالضرورة الإنسان **الغربي** الذي كان يتهيأ، بين جملة أشياء أخرى، لغزو العالم. أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان جرحه النرجسي من طبيعة أخرى، وأولى بأن يوصف بأنه **«أنتروبولوجي»**. وآية ذلك أنه إذا كان الإنسان الغربي قد اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون، فسرعان ما عوض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض. وحتى النسبية، التي لقنه كوبرنيكوس على ذلك النحو أول درس من دروسها الموجبة للتواضع، سرعان ما تحولت بين يديه إلى سلاح رهيب من أسلحة التفوق على العالم غير الغربي العالق في دبق النزعة المطلقية المانعة لكل حركة والشالّة لكل تقدم. أما الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية فقد كان كوبرنيكه بالأحرى هو الغرب نفسه. وفي حالته كان الجرح النرجسي مضاعفاً: فما كفاه أن يخرج عن مدار ذاته وأن يجد نفسه، بطوعه أو بغضبه، منجذباً في مدار غيره، بل اقترن أيضاً هذا الانقلاب الكوبرنيكي في المكان الحضاري بانقلاب لا يقل جارحية في الزمان الحضاري: **فقد اكتشف الشرق نفسه متأخراً في قبالة الغرب الذي اكتشفه متقدماً عليه بزهاء قرون خمسة.**

والقرائن والأدلة أكثر من أن تحصى على أن هذا الجرح الانتروبولوجي، الفاغرة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية، ما زال يعتمل وينز صديداً، وبدلاً من الالتئام يزداد فغوراً. ولعله ندر أن أعمل أحد مبضعه ـ أو قلمه ـ في اللحم الأحمر لهذا الجرح كما يعمله حسن حنفي في النص التالي:

«مهمة اليسار الإسلامي تحجيم الغرب، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته بعد أن جعل نفسه مركز الثقل الحضاري في العالم وأراد توريد نمط حضارته لغيره من الشعوب، تنسج على منوالها ويكون نموذج تقدمها كوسيلة للسيطرة عليها والقضاء على استقلال شخصيتها... مع أن الحضارة الغربية تراكم حضاري طويل من كل الشعوب التاريخية انصب فيها في النهاية وورثته ثم حولّته إلى عنصريتها الدفينة فجعلت حضارتها النموذج الأوحد وما سواها تخلف وبدائية لابد من القضاء عليها حتى تلحق جميع الشعوب بنموذج الحضارة الأوحد هذا.. مهمة اليسار الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدودها الطبيعية وبيان محليتها ونشأتها طبقاً لظروفها الخاصة وتاريخها الخاص ونوعية دينها وطبائع شعوبها حتى يمكن فك الحصار حول حضارات الشعوب غير الأوروبية وبيان خصوصيتها وإثبات هويتها حتى تتعدد نماذج الحضارات وتتنوع طرق التقدم» (ي.إ، ص21).

إن المرارة التي يقطر بها كل سطر في هذا الشاهد لم تحل ـ وهذا ما يدعو إلى الإعجاب ـ دون تبني موقف عقلاني لا يردّ على المركزية بمركزية مضادة. بل يدعو ـ كما هو واضح في الفقرة الأخيرة ـ إلى تفتح النماذج وتعدد المراكز. وهذا الموقف العقلاني والديموقراطي من مسألة التفاعل الحضاري يجد تأسيسه النظري في رفض صريح لنظرية المركز والأطراف، وفي الدعوة إلى تجاوز «أحادية النموذج الأوروبي... دون الوقوع في نظرية المركز والأطراف»، وفي التأكيد على ضرورة «مساهمة جميع الشعوب» على «قدم من المساواة التاريخية» في تطور البشرية «وفي «صنع حضارة إنسانية واحدة دون أن يكون أحدها المركز والأخرى الأطراف» (د.ف، ص54، 599).

وفي الوقت الذي يعلن فيه حسن حنفي، من الموقع العقلاني والديمقراطي إياه، عن رفضه لأي تصور هرمي ومركزي للعالم «يعطي الأولوية والفاعلية والحكم للقمة على القاعدة وللمركز على المحيط» (ت.ت، ص36)، ولا يتردد في الإعلان عن رفضه أيضاً لأية محاولة لقلب المركزية إلى مركزية مضادة، وللرد على فلسفة الحضارة الغربية المتمركزة على ذاتها بفلسفة حضارة شرقية (أو عربية أو مصرية أو إسلامية) متمركزة بدورها على ذاتها على سبيل الندية الضدية: «... وتكون مهمتنا نحن إذن هي إعادة النظر في هذه الفلسفة للتاريخ (التي «تتصور أوروبا مركز الحضارة») لا لكي نقول العكس ونجعل من الشرق قمة الحضارة إذا كنا شرقيين، أو من الإسلام آخر تطور الديانات لأننا مسلمون، أو نجعل من القومية العربية حصيلة كل القوميات السابقة عليها لأننا عرب، أو نجعل من مصر نهاية لحضارات العالم وكمالاً لها باعتبارنا مصريين. ولكن تكون مهمتنا هي وصف الواقع كما هو بصرف النظر عن شعورنا القومي» (ف.غ.م، ص233). ويبلغ هنا حسن حنفي من الصحو الذهني النقدي ما يجعله يحمل بعنف وهزء على كل المثاليات والطوباويات و«الرسالات الخالدة» التي يتذرع بها قادة بعض الأمم أو مثقفوها ليضعوا الأمة التي ينتمون إليها في «مركز الثقل العالمي». وهكذا يكتب في معرض نقده الجوانية ودعواها حول «رسالة الأمة العربية» فيقول: «وللجوانية، كما هو الحال في كل مذهب فلسفي، تطبيقات في السياسة سواء على المستوى العربي أو على المستوى الدولي. فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهي رسالة مثالية مؤمنة ثقافية وجغرافية تقوم على كتاب مقدس. وهو ما يمكن أن يقال عن رسالة كل شعب، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله ديجول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك. فكل أمة لها رسالة مثالية، وكل أمة تؤمن بشيء، وترعى الثقافة، وتعتبر نفسها مركز الثقل العالمي» (د.إ، ص283).

ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن الجرح النرجسي الأنتروبولوجي لم يكن له ذلك المفعول الممرض Pathogène المتوقع، ولم يقلب «الإحساس بالدونية إلى إحساس وهمي بالعظمة» (المصدر نفسه،

ص34)، ولم يشلَّ فاعلية الذهن النقدي، ولم يتأد إلى الرد على الشطط المركزي بشطط مركزي مضاد، حتى نجد أنفسنا أمام تصريح معاكس يقلب الموقف رأساً على عقب: «البعد الثاني من مشروعي هو إعادة كتابة تاريخ الغرب وجعله تراثاً محلياً، حتى نتمكن من رؤية تاريخ الإنسانية. فكل حضارة ساهمت بقسطها في تراث الإنسانية... وبالتالي، فإن تحجيم الغرب واكتشاف الشرق وإعادة كتابة تاريخ البشرية بشكل منصف بحيث يقضي على المركزية الأوروبية، ربما قد يعطي بديلاً آخر **وهو عودة المركزية الإسلامية من جديد**»[1].

وهكذا، فإن التعددية الحضارية، بظاهرها العقلاني السليم، لم تكن أكثر من حيلة منطقية، لأن الهدف المنشود ليس تحويل الحضارة الغربية المعاصرة إلى حضارة عالمية فعلاً من خلال مشاركة جميع أمم الأرض في بناء تراثها، طريفه وتليده، بل المطلوب القضاء على المركزية الأوروبية وإحياء المركزية الإسلامية بديلاً عنها. والعملية بهذا المعنى انتقامية، والانتقام **هو قرين كل جرح نرجسي ولازمته الدائمة**، وهو أكثر المواقف الطفلية نموذجية في رد الفعل والبحث عن تعويض وبلسم شاف. وهذه الروح الانتقامية هي التي تحكم كل التفكير الهلوسي الذي يفرزه الجرح النفسي والذي يتمركز على قلب الموقف الجارح للذات **واقعياً** إلى موقف جارح للغير **استيهامياً**، ومن الجهة ذاتها كما يقول المناطقة. وهذا هو مؤدى الحلم الذي يداعب مخيلة صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» في أن يكون قد بات وشيكاً اليوم الذي «يتحول فيه الإذلال التاريخي للشعوب المستعمرة إلى إذلال تاريخي آخر الدول الاستعمارية» (ي.إ، ص163)، وهو إذلال سيجد تعبيره المطابق في إحياء مفهوم «الجزية» التي لن يكون مدلولها، في الدورة الحضارية القادمة، اقتصادياً بقدر ما سيكون، حسب ما تقضي أصول لاهوت الانتقام، نفسياً ورمزياً، إذ لن تعني الجزية سوى «استعلاء المسلمين ووصولهم إلى درجة أخذ زمام المبادرة في التاريخ» (ع.ث، ج4، ص316).

---

1. في مجلة الوحدة، ص135. والتسويد منا.

بيد أن هذا الإحياء الانتقامي للمركزية الإسلامية وللازمتها المنطقية، الجزية، لا يجعلنا نغفل عن أن نلاحظ أن هذه المركزية ذاتها مُتَبَنْيِنَةَ في شكل هرمي. فما هي بإسلامية إلا بالتضاد مع المركزية الغربية المسيحية، ولكنها بالإضافة إلى ذاتها عربية قبل أن تكون إسلامية، ومصرية قبل أن تكون عربية. وهكذا «فإن العالم العربي قلب العالم الإسلامي ومركزه» (ي.إ، ص33)، و«الأمة العربية قلب العالم الإسلامي» (ي.إ، ص196). أما مصر فهي «قلب الأمة العربية ومركز الثقل في العالم الإسلامي» (ي.إ، ص158) و«كعبة الإسلام، وقلب المحور، وبؤرة المركز» (ي.إ، ص196). **فكأننا هنا في دائرة، داخل دائرة، داخل دائرة أخرى، وفي نقطة المركز من دائرة الدوائر هذه حسن حنفي نفسه** لا لأنه ينتمي إلى الدائرة الأولى بحكم إسلاميته، وإلى الدائرة الثانية بحكم عروبته، وإلى الدائرة الثالثة بحكم مصريته فحسب، بل كذلك لأنه يحتل الموقع الأكثر مركزية في هذا البنيان المركزي للعالم الإسلامي باعتباره المجدِّد المنتظر للقرن الخامس عشر وواضع إيديولوجيا «اليسار الإسلامي»، أي أيديولوجيا الثورة التي ستأفل أمام ألقها شمس «الشرق والغرب معاً» (ي.إ، ص11)، والتي ستنقل المسلمين مع إطلالة القرن الخامس عشر، المجدِّد لقرن النبوة، إلى «دورة حضارية جديدة» وستضع بين أيديهم إمرة الأرض وإمامتها لأنه «إذا ما حصل المسلمون على الثورة والثروة، فإن العالم يكون لهم» (ي.إ، ص13). وعلى هذا النحو، سيكون في مستطاع المسلمين «في مطلع القرن الخامس عشر أن ينهض طائرهم من جديد بجناحه الآسيوي في الشرق وجناحه الأفريقي في الغرب وجسده في العالم العربي، وقلبه في مركزه. فلربما نهض العالم كله معه، فيصبح المسلمون كما كانوا صنّاعاً لبشرية جديدة» (ي.إ، ص212).

إن الصورة العظائمية لهذا الطائر الذي يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من حدود الصين والجمهوريات الإسلامية السوفياتية شرقاً إلى شطآن الأطلسي ودول أفريقيا الإسلامية غرباً، والذي سيعيد تفكيك الدول القومية وما فوق القومية في كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتي وباكستان وبانغلادش وإيران وأفغانستان وأندونيسيا والملايو والفيليبين

وتركيا، بالإضافة إلى الدول القطرية ما دون القومية في العالم العربي والدول الفتية في أفريقيا السوداء ليعيد دمجها في دولة إسلامية واحدة تملك من الإمكانيات التي «لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع» ما «يؤهلها لأن تبعث من جديد في دورة ثانية للتاريخ» تكرس «انهيار القوتين العظميين» وتضع المسلمين «في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها» (ي.إ، ص211)، نقول: إن الصورة العظائمية لطائر الرخ هذا لا تحجب عن أنظارنا كونه مؤلفاً من جناحين وجسد وقلب في مركزه، أي منطوياً في بنيته بالذات على تراتب هرمي، وبالتالي على تفاضل قيمي. وبالفعل، إن أي تصور مركزي لا يملك إلا أن يبطن، بحكم مركزيته بالذات، ضرباً من «تهميش» أو «تطريف». **فمن المستحيل تصور المركز إن لم تُتصور معه الأطراف.** وصاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يتردد، بعد أن سمى المركز، في أن يسمي الأطراف. فكل تلك الدائرة الكبرى التي يمثلها العالم الإسلامي الممتد من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا، بالمئات من ملايينه، هي مجرد «أطراف» بالنسبة إلى المركز مصر «كنز الإسلام وكعبة المسلمين» (ي.إ، ص97). وقد تلعب الدائرة الثانية، أي دائرة العالم العربي، دور الوسيط بين المركز والأطراف: «لقد آن الأوان للأمة العربية، قلب العالم الإسلامي، أن تأخذ دورها في التاريخ كمحور جذب واستقطاب لأطراف الأمة الإسلامية» (ي.إ، ص196). ولكن تبقى المهمة الرئيسية لهذا الوسيط «إعادة ربط الأطراف بالمركز في مصر» (ي.إ، ص194). ذلك أن الأطراف بلا مركز هي أشبه بنملة ـ والتشبيه يعود إلى فرض نفسه ـ انتزع قرنها. وذلك هو شأن الأطراف الإسلامية الآسيوية التي أضاعت «بؤرة التركيز» نتيجة لإلغاء الخلافة الإسلامية فاضطرت، حتى لا تضيع الاتجاه، إلى الانجذاب إلى بؤرة تركيز أخرى: «لقد ارتبطت آسيا بالخلافة الإسلامية، رمزاً لوحدة الأمة، وكانت فجيعة المسلمين هناك بقضاء كمال أتاتورك عليها. لم يعد لهم مركز جذب في قلب العالم الإسلامي، فاجتذبتهم مراكز أخرى خارجة، وبدل أن يكونوا أطرافاً للدولة العثمانية أصبحوا أطرافاً للجمهوريات السوفييتية الاشتراكية المتحدة» (ي.إ، ص159). **قدر هؤلاء «الطرفيين» إذن أن يبقوا «طرفيين».** صحيح أن صاحب برنامج

«اليسار الإسلامي» يرثي بلهجة زعامية ونبوية لفجيعة أولئك المسلمين الطرفيين الذين «يتطلعون إلى مصر، كعبة الإسلام[1]، وكنانة الله في أرضه وموطن الأزهر الشريف. مسلمون بقلوبهم وأرواحهم، ومواطنون روس بأبدانهم وببطاقاتهم. أهلي وعشيرتي وأقربائي وإخواني، وفي نفس الوقت يعيشون في دولة أخرى وتحت نظام آخر، تجذبهم خارج المركز الإسلامي قوى أخرى تجعلهم يدورون في محيطها. ومع ذلك فالمستقبل لهم» (ي.إ، ص193). ولكنه، حتى وهو يطمئنهم على هذا النحو إلى مستقبلهم، يقولها لنا ولهم على الملأ بكلبية منقطعة النظير: «ومع ذلك فالمستقبل لهم، لأن التاريخ في مد وجزر، والأطراف تتبادلها المراكز حسب قوتها وضعفها» (ي.إ، ص193). وهذه النزعة المركزية المشتطة، التي لا تقر للشركاء في الوحدة الإسلامية الكبرى إلا بدور طرفي ومعبِّر عنه ـ وهذا ما يضاعف من جارحيته النرجسية ـ بالصيغة المفعولية[2]، تقترن في نصوص أخرى بنزعة شوفينية لا تقل شططاً تجاه بعض الشركاء في هذه الوحدة الإسلامية. هكذا يكتب مؤلف «دراسات إسلامية» قائلاً بمنتهى الشراسة: «الإيرانيون المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وباعتزازهم بالقومية الإيرانية أكثر من

1ـ الصورة، وإن تكن مجازية، لا تخلو من سماجة. فعلى حد علمنا لا تزال كعبة المسلمين هي كعبة مكة.

2ـ نحن لسنا معنيين هنا، في إطار دراستنا هذه وطبيعتها المنهجية، إلا بالتصور المركزي بما هو كذلك. أما لو كنا نتناول الوحدة الإسلامية الكبرى من منظور جيوبوليتيكي، فلما كان لنا إلا أن نتوقف مطولاً عند القفزة الهلوسية لمنظر «اليسار الإسلامي» فوق جميع العوامل الواقعية، ولا سيما عوامل القومية واللغة والثقافة والتكوين النفسي والتاريخي وموازين القوى الدولية والإقليمية، فضلاً عن الإرادة الذاتية للشعوب المعنية. وبالفعل، إنه ليصعب أن نتصور أن تكون للشعب الأوزبكستاني أو التركي أو الإيراني رغبة في الانضمام إلى مصر انضمام الطرف إلى مركزه. صحيح أن هذه الشعوب يجمع بينها عامل الدين، ولكن العهد الذي كانت فيه الدول تقوم على أساس ديني قد ولى منذ زمن بعيد (إن المثال الوحيد على دولة قامت في القرن العشرين على أساس ديني تقدمه إسرائيل، أما الباكستان فمثال يشهد على العكس بالأحرى لأن هذه الدولة التي قامت في الأصل على أساس ديني انقسمت لاحقاً إلى دولتين على أساس قومي). ثم إذا كان عامل الدين يجمع بينها، فإن العامل المذهبي والطائفي يفرّق بينها. ونحن نعلم، من خلال تمزق الدولة العربية الإسلامية بالذات، أن عامل التفرقة الطائفي قد يكون أقوى من عامل الوحدة الديني، وكم بالأحرى إذا تطابق، كما في المثال الإيراني، مع العامل القومي.

اعتزازهم بالإسلام كدين وكحضارة. ومعروف في تاريخ الشعوبية أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمة وترك الإسلام، وأن منهم من يعتبر أن انتشار الإسلام كان حجر عثرة أمام ديانات فارس القديمة، وسيطرة للجنس العربي على الجنس الفارسي، وأن كل ما أنتجه علماء المسلمين ومفكروهم في فارس إن هو إلا بفضل إحياء الفلسفة والدين في التراث الفارسي القديم» (د.إ، ص229)[1].

تخييل موت الغرب

كان بوذا يقول: «أنا هو مركز الكون». وربط أفلوطين بدوره بين المركزية والألوهية: «النفوس الإلهية نفوس مركزية، وذلك هو سر ألوهيتها، لأن قوام الألوهية الارتباط بالمركز»[2]. وقد دلت كشوف ك.غ. يونغ أن المركز هو شكل تصور المطلق. والمطلق هو العملة الوحيدة المقبول تداولها في عالم هذاء العظمة. ولكن على حين أن بوذا وجميع أصحاب الرؤى المركزية (الدائرية، الهرمية) للعالم كانوا يعملون في مساحات حضارية خاوية إن جاز التعبير، فإن أي بانٍ جديد لتصور مركزي للعالم ـ سواء أصدر عن نزعة إسلاموية أو شرقوية أو عالمثالثوية ـ لا يملك أن يتجاهل واقع أن المركزية الغربية تسد سلفاً وجه الأفق الحضاري على مستوى العالم قاطبة. ومن هنا فإن تخييل بعث المركزية الإسلامية أو الشرقية أو العالمثالثية (أو كذلك السلافية بالأمس القريب) لا يملك إلا أن يقترن بتخييل وأد المركزية الغربية ودفنها في مقبرة الحضارات، مع أن كل الدلائل تشير

3. العجيب أن مؤلفنا يكتب ما كتبه، على وجه التحديد، في معرض نقده التصور القومي للعلم عند المستشرقين. ولكن التناقض لا يقف عند هذا الحد. وحسبنا أن نقارن النص السابق مع النص التالي: «كان أهل فارس أهل علم، وعلى أيديهم نشأ التراث الإسلامي. وإن كان التعريب لديهم قد تأخر إلى حين ولم ينتشر قدر انتشاره في المغرب الإسلامي، إلا أن اللغة الفارسية بجوار العربية أصبحت لغة العلم. ألف فيها المسلمون عرباً وعجماً. ونشأ في تراثنا أنصار الحكمة الفارسية مثل ابن مسكويه في مقابل أنصار الحكمة اليونانية وعلى رأسهم الفلاسفة وإخوان الصفاء» (ي.إ، ص160).

2. أفلوطين في «التاسوعات» نقلاً عن جون. و. برّي، الرحلة الرمزية: نظرة جديدة على هذاء الفصاميين، الترجمة الفرنسية (باريس 1976)، ص133.

إلى أنها لا تزال في أول مسارها. وكثيراً ما تُقلب، لهذا الغرض، الحقائق إلى عكسها. فحتى علائم التجدد تؤوّل على أنها نُذُر هَرم ومَوَات. وكلما واجهت الحضارة الغربية أزمة من أزمات نموها ـ والأزمة علة الحضارة الغربية والآلية الأولى لديناميتها ـ انهالت نبوءات «الساعة الخامسة والعشرين» تضرب لها مواقيت للأفول والاندثار. وهكذا ينطق حسن حنفي، في كل ما يتصل بالعلاقة بين الشرق والغرب، بصوتين متقابلين ومتلازمين، صوت البشير وصوت الناعي، فكأن المهد واللحد يشغلان موقعاً واحداً، وكأن جنين الحضارة الشرقية لا يمكن أن يقتات إلا من جثة الحضارة الغربية. ولنقر هنا بأن حسن حنفي لا يناقض نفسه، بل يكررها على طول الخط وبأشكال وصيغ شتى في جميع كتبه بلا استثناء. ففي «**قضايا معاصرة**»، وفي نص يعود إلى عام 1970، نراه يعلن عن «انتهاء عصر الريادة للحضارة الأوروبية» وبداية الريادة أو تجدد الريادة لحضارات العالم الثالث: «إذا كانت الحضارة الأوروبية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها، فإن بلاد العالم الثالث تحاول أخذ الريادة منها. وإذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الإنسانية وهي في مهدها فإنهما تستطيعان قيادتها بعد أن قامت الحضارة الأوروبية بهذه المهمة، خاصة في عصرها، طيلة قرون خمسة حتى أصبحت أوروبا مركز العالم ومحور التاريخ» (ق.م، ص77). وفي تقديم «**تربية الجنس البشري**» تأخذ نظرية «أفول الغرب» أكثر أشكال صياغتها اكتمالاً، موضوعةً على لسان فلاسفة الغرب أنفسهم بدءاً بكروتشه وبرغسون وانتهاء بشبنغلر وتوينبي اللذين توّجا «فلسفات التاريخ في القرن العشرين معلنين نهاية الحضارة الأوروبية وأفول الغرب وانحسار التمدن الأوروبي وانتشاره خارج حدوده، كأن بداية النهاية قد قربت وحان وقت إغلاق الأقواس عن فترة الريادة الأوروبية التي بدأت منذ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر» (ت.ج.ب، ص108)[1].

1ـ بالمناسبة نكرر القول هنا بأن صاحب هذا النص، مثله مثل الغالبية العظمى من أنبياء «أفول الغرب» في الساحة الفكرية العربية، لم يقرأ من كتاب شبنغلر الذي يحمل هذا الاسم سوى عنوانه. ذلك أن عنوان كتاب شبنغلر أكثر تشاؤماً في الحقيقة من مضمونه. فشبنغلر يقيم فلسفته في التاريخ على التمييز بين «الثقافة» و«الحضارة»؛ وهو لا ينعى من=

و«في التراث والتجديد» يعود إلى صياغة قانون التزامن بين غروب الغرب وشروق الشرق: «إذا كان القسم الأول من التراث والتجديد، وهو «موقفنا من التراث القديم»، قد أعلن بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ، فإن القسم الثاني، «موقفنا من التراث الغربي»، يعلن نهاية الشعور الأوروبي وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري» (ت.ت، ص155). وفي «اليسار الإسلامي» تتكشف فلسفة التاريخ هذه عن أنها مجرد تطبيق حرفي وإسقاطي للتصور الدائري للتاريخ الذي طالما اتخذ موضوعاً للنقد والتجريح من قبل صاحب مشروع «التراث والتجديد» في حملته على النظرية الخلدونية الدورية وفي حلمه ـ الشبنغلري الرموز ـ بنقل الحضارة الإسلامية من صورة الكهف إلى صورة السهم، ومن الدائرة إلى الخط: «بينما الوعي الأوروبي يصل إلى نهايته ويشعر بأزمته في القيم وفي النظم الاجتماعية وفي العلوم الإنسانية وتبدأ مظاهر فشل المشروع القومي الأوروبي في الإنتاج والاستهلاك ومجتمع الوفرة، يبدأ فلاسفة الغرب في الإعلان عن انهيار الغرب، قلب القيم، خواء الروح، ألوهية المادة، العدمية المطلقة؛ وتظهر مقولات الانتحار واليأس والتناقض والعبث واللامعقول، ونسمع صرخات الفضيحة والعار والمصيبة. ونبدأ نحن حياة جديدة نسميها الإصلاح، والإحياء، والتنوير، والنهضة، والتغيير الاجتماعي، والثورة؛ وندافع، عملياً، عن الاستقلال الوطني وحرية الشعوب، ونصيغ إيديولوجيات التحرر وعدم الانحياز، مكونين ثلاثة أرباع البشرية. وإذا كان للوعي الأوروبي الريادة في القرون الخمسة الماضية، فقد تكون لنا الريادة في القرون الخمسة القادمة. وكما بدأت الحضارة قديماً في الشرق في الصين والهند وفارس ومصر ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوروبا، فقد تعود في عصرنا هذا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق» (ي.إ، ص29). وليس مضمون التصور الدائري للتاريخ هو وحده الذي يعاود ظهوره، بل إن لفظ «الدورة» بالذات يضحي هو المفهوم

= الغرب سوى «ثقافته» التي لا يتضمن «أفولها» أي معنى من معاني الانحطاط أو تلاشي القوة الحيوية، هذا إن لم يكن بمثابة بدء جديد ومقدمة لحضارة مبنية من الآن فصاعداً على الجبروت التقني.

وعلى الأخص، تعبيره الموجب، إذ لا تستطيع «الأمة» أن تتجاهل أن قدرها ـ المحكوم دوماً بالتواجد في **نقطة الوسط الذهبي بين الجبارين** ـ أن تقلب المعادلة ولن تتحول من موضوع للصراع بينهما إلى ذات للصراع ضدهما استجابة «للتحدي الأعظم» وسعياً إلى وراثة إمرة الأرض مستقبلاً مثلما ورثتها ماضياً: «استطاع التوحيد الانتشار فوق الحضارتين القديمتين وفتح إمبراطوريتي الفرس والروم ووراثة العالم القديم كله. والإسلام اليوم في نفس الظروف وبنفس الإمكانيات، والتحدي الأعظم بالنسبة لنا هو: هل يمكن الوصول إلى نفس النتائج... والإسلام اليوم محاط بأكبر إمبراطوريتين حديثتين وأقوى دولتين عظميين لم تنهكهما الحروب بعد؟» (د.إ، ص218).

والنص ثالثاً يعيد إحياء التصور الدائري للتاريخ لأن هذا التصور هو الوحيد الذي يوائم المنحى اللاتاريخي لآلية التفكير العصابي التي هي **آلية تكرارية تجهل مفهوم السيرورة الزمنية**. ولكن على حين أن التصور الدائري القديم للتاريخ، عند أفلاطون أو أوغوسطينوس أو ابن خلدون مثلاً، كان يغلب عليه التشاؤم، إذ كان يرى في التاريخ سيرورة انحطاط وسقوط، فإن النص يحيي التصور الدائري للتاريخ أو يعيد توظيفه في اتجاه تفاؤلي. فالأفول والسقوط والانهيار من نصيب الآخر، أما الذات ـ التي سبق تعريفها بأنها تضخمية إلى حد الهذاء ـ فلا ينتظرها غير البعث والنهوض والتحليق. وبعبارة أخرى، إذا كان المؤدى الرئيسي للتصور الدائري للتاريخ هو أن التاريخ «بحر خضم تتنازعه حركتان: المد والجزر» (ت.ج.ب، ص43)، فإن النص لا يعترف بهذا القانون السرمدي المزعوم لإيقاع حركة التاريخ إلا ليصادر على أن المد سيكون «لنا» والجزر «لغيرنا»، وهذا في زمن عصيب يبدو فيه أن العكس هو الصحيح، وبصيغة المضارع ذات الثقل الواقعي، لا بصيغة المستقبل الافتراضية.

والنص، رابعاً، يتشبث بأذيال التصور الدائري للتاريخ لأنه يبعث على الطمأنينة ويضع «الأنا» في مأمن من عذاب الحصر، الصليب اليومي للعصابي. فما دام التاريخ مداً وجزراً، فلا حاجة بنا إلى أن نلهث وراء

سراب التقدم وهاجس اللحاق بالآخر، وهنا الغرب. فدورنا في المد آت لا محالة. فذلك هو قانون أو إيقاع حديدي للتاريخ. ومما يزيد في حاجة «الجرح» إلى بلسم الطمأنينة هذا أن الهوة بيننا وبين ذلك الآخر آخذة بالاتساع، لا بالضيق كما كان متوقعاً. فها نحن «قد بدأنا الترجمة عن الحضارات المجاورة، وكدنا نصل إلى قرنين من الزمان منذ الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وما زلنا نترجم حتى الآن. ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتتلمذ. ولما أصبح معدل الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب، فسنظل دائما لاهثين وراء الغرب محاولين اللحاق به حتى نصاب «بالصدمة الحضارية» فنتعب ونيأس ونموت» (د.إ، ص91). والحال أن الإيقاع التناوبي للتاريخ الذي يدور على نفسه من شأنه وحده أن يسد هذه الهوة/الجرح التي لا تني تزداد اتساعاً وفغوراً. فكما ينقلب الجزر مداً بحتمية لا رادّ لها، كذلك ستنقلب في يوم آتٍ لا ريب فيه معادلة «الترجمة»، فنحتل موقعنا في القطب الفاعل، قطبَ المؤلفين والمترجَم لهم، احتلالاً يفعم النفس ذكورة ونرجسية بعد أن طال مكوثنا في القطب التأنيثي، قطب من يردّ الفعل ولا يفعل، أي المترجم لتآليف الآخرين. وهكذا يتولى التاريخ، بالنيابة عنا، حسم «التحدي الأعظم»، فـ«ننهي مرحلة الترجمة ونبدأ التأليف حتى يترجم الآخرون عنا كما كانوا يفعلون في العصر الوسيط» (د.إ، ص91).

ولكن يبقى السؤال: ألا نكون بذلك قد تعاملنا مع التاريخ وفق نمط وكَلي Anaclitique إذا شئنا استعارة هذا التعبير من قاموس التحليل النفسي؟ ألا نكون جعلنا منه أمّاً كبرى نكل إليها، كالأطفال الذين لا حول لهم ولا قوة، مهمة إشباع جوعنا وإرواء ظمئنا وحتى تنظيفنا وغسل حفاظاتنا؟ ولكن أوَليس العصابي طفلاً أبدياً؟ أوَليس الطفل بالتعريف هو ذلك الذي يتوهم ذاته مركز العالم في الوقت الذي يكل فيه أمر ذاته في كل شأن، صغر أو كبر، إلى كائن راشد يفترض فيه، وفق نمط تأليهي، كلية القدرة وكلية العناية؟

أجل، إن التصور الدائري للتاريخ تصور ميتافيزيقي. ولكن أليس

استبدال التاريخ بميتافيزيقيا التاريخ حلاً طفلياً بامتياز، ما دام المصاب بمرض الطفولة العصابي هو الكائن الوحيد الذي يستطيع، حتى بعد مرور خمسة قرون على طي صفحة العصور الوسطى، أن يستمر في التعاطي مع الزمان التاريخي بمنطق الحجر الفلسفي، فيقلب ذهب الآخرين تراباً، وتراب الذات ذهباً، بالقوة التناوبية التلقائية لحركة المد والجزر، بدون أن تكون به حاجة إلى أن يركض ويلهث ويتعب و«يموت»؟

الفصل السادس

التطهرية الحضارية

ليست هذه هي الفائدة الوحيدة التي تنطوي عليها ميتافيزيقا الدورة التاريخية. فلئن كانت فكرة المد والجزر الدوريين مطالبة بأن تؤدي على مسرح التاريخ العربي أو الإسلامي الدور الذي كانت تؤديه على المسرح الإغريقي الآلهة التي تنزل إلى خشبة المسرح بوساطة آلة Deus Ex Machina، فلنا أن نلاحظ أيضاً أن هذه الفكرة تتضمن في منطق بنيتها بالذات مغنماً آخر، ألا هو نفي الآخر. فلا مد بلا جزر. ومد «المركزية الإسلامية» غير ممكن التصور إلا بجزر المركزية الغربية. وهكذا يصاب عصفوران بحجر واحد: نبعث في ولادة ثانية، فيما «الآخر» قيد «احتضار» و«انتحار» و«انهيار». وهذا الآخر ليس كائناً من كان، بل هو الخصم والعدو بألف ولام التعريف. فمنه جاء ولا يزال يجيء الجرح النرجسي. فليس المطلوب فقط أن ننهض، بل أن ننهض ويكبو ذلك الآخر. وليس المطلوب فقط أن نتقدم، بل أن نتقدم ويتراجع الآخر. وحسن حنفي يصوغ هذه الإشكالية بمنتهى الوضوح: فعنده أن «الندية» بيننا وبين الغرب لا يمكن أن تحدث إلا «في حالة ما إذا تقدمنا وتوقف الغرب عن التقدم»[1]. وبما أننا هنا أمام فعل انتقام ـ والانتقام هو العلاقة الأكثر لزوماً التي تجمع بين المجروح والجارح ـ فإن تراجع الغرب لا يمكن أن يكون له مفعول البلسم إلا إذا كان من صنع الذات الجريحة. وهكذا يردد حسن حنفي القول مراراً وتكراراً بأن مهمة «التراث والتجديد»

---

1. في شؤون عربية، العدد 15، ص243.

أو «اليسار الإسلامي» هي «بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن ادّعت العالمية والشمول، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي، ومن محور التاريخ، وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي» (ت.ت، ص513)[1]. بل إن اللفظة الأثيرة عند حسن حنفي في هذا الصدد هي «التحجيم»، وهي تتكرر في كل كتاباته ومقابلاته بتواتر ملفت للنظر: «أريد إذن تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية»[2]. «مهمة اليسار الإسلامي تحجيم الغرب، أي رده إلى حدود الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته» (ي.إ، ص21). «دوري إذن هو التحرر من هذا الإشعاع الغربي، وتحجيم الغرب داخل حدوده»[3].

ولكن «تحجيم» الغرب ليس في الشروط الواقعية لتخلف المحجِّم مما في متناول اليد، بل هو ـ كتحوّلنا من مترجمين إلى مترجَم لهم ـ «حلم بعيد المنال» (د.إ، ص91). وقلم حسن حنفي نفسه لا يقصِّر في وصف هذا التخلف، بل يمضي في حفرياته فيه إلى جذور الجذور أحياناً، أي إلى ما يرى أنه الإرث الثقافي والرؤية الدينية-الإيديولوجية للعالم. والصورة التي يرسمها لواقع «حال العالم الإسلامي» تكاد تكون بلّورية في ما تدلل عليه من صحو فكر نقدي: «إن الشعوب الإسلامية من أفقر شعوب الأرض. يُضرب بها المثل في سوء التغذية والمجاعة والقحط. وفي نفس الوقت من أغنى شعوب الأرض يضرب بها المثل في الغنى وتكدس الأموال والوفرة

1ـ سنلاحظ بالمناسبة أن أوروبا خرجت فعلاً من مركز الثقل العالمي لصالح الجبار الأمريكي. ولكن المنطق الانتقامي، المتجمد في الزمن والمجمِّد له، لا يستطيع أن يقرأ تحولات التاريخ. هذا فضلاً عن أن «خروج» أوروبا تم على يد «آخر» آخر.

2ـ في الوحدة، العدد 6، ص135.

3ـ في شؤون عربية، العدد 15، ص241. وبالمناسبة، لقد حرصنا دوماً على تحاشي الإسراف والغلو والتعسف في تطبيق المنهج الذي التزمناه. ولكن لنا أن نلاحظ أن من الإنجازات الأكيدة لهذا المنهج كشوفه في مجال تأويل الدلالية اللاشعورية للرموز واللغة الرمزية. والحال أن «الإشعاع»، كما هو معروف في أدبيات التحليل النفسي، هو رمز فالوسي بامتياز. ومن هذا المنظور نفسه يمكن أن يُفهم «التحجيم» ـ أي «الرد إلى الحدود الطبيعية» ـ على أنه فعل خصاء مضاد أو آلية دفاع ضد مصدر التأنيث والخصاء الذي يتمثل بالتعملق الفالوسي للآخر.

والترف والبذخ وبناء القصور وشراء الجزر وسواحل المحيطات واللعب على موائد القمار وأحضان نساء العالمين... ولا توجد أمة تعاني من القهر والتسلط والطغيان كما تعاني الأمة الإسلامية، وبالتالي تؤكد حياتنا ما قاله الغرب عنا وسمّاه «نظام الاستبداد الشرقي»... يُضرب بنا المثل لغياب النظم الديموقراطية والحريات العامة وسيادة الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية... والعجيب أن تكون خير أمة أُخرجت للناس هي التي يُقصد بها البلاد المتخلفة في أفريقيا وآسيا. والحقيقية أن التخلف يعبر عن الطابع العام لمجتمعاتنا. والتخلف لا يعني فقط نقص موارد التنمية أو انخفاض معدلاتها، بل يعني التخلف الشامل سواء في الأبنية الاجتماعية أو في رؤى شعوبنا لأنفسها ولواقعها وللعالم الذي تعيش فيه. فإن مجتمعاتنا الإسلامية ما زالت تعيش في بعض منها حياة قبلية... وهو التخلف البشري، ويضرب بمجتمعاتنا المثل في عدم استغلال الثروات، وعدم ترشيد الاستهلاك، وسيادة الجهل، وانتشار الأمية، وتفشي الأمراض نتيجة للقذارة في مجتمع يقوم الدين فيه على الطهارة والغسل، والتخلف في المسكن والملبس والمأكل والمشرب وأساليب الحياة العامة. ولكن أخطر من ذلك كله هو التخلف الثقافي أو الحضاري فيما يتعلق بنظرة الناس للعالم. ويمثل التخلف في الفكر نظرتنا الثنائية للعالم أو وضعنا له على طرفين غير متكافئين، نعطي الأول ما نسلبه من الثاني حتى أصبحنا نجد في الأول الثابت عزاءً لنا عن ضياع الثاني الهش... كما تمثله نظرتنا الهرمية للعالم التي تجعلنا ننظر إليه متفاوت المراتب، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى النقص. هذه النظرة التي هي أساس البيروقراطية والطبقية في مجتمعاتنا. كما يمثله أيضاً غياب النظرة العقلانية للعالم وتفسيرنا الظواهر بقوى خفية أو إرادات مشخصة من خارج العالم دون ربط الظواهر فيما بينها بقوانين العلية. ويتمثل التخلف أيضاً في تراجع العقل أمام المحرمات أو المقدسات (التابو) التي لا يقترب منها وجداننا القومي: الله والسلطة والجنس، مع أننا نفكر فيها ليل نهار، ونعيشها بوجداننا من أجل الإشباع وتعويضاً عن الحرمان» (ي.إ، ص34-37).

عندما يكون التخلف واقعاً جذرياً وكلياً إلى هذا الحد، فإن «التحدي الأعظم» لا يمكن أن يكون سوى تحدي الذات، لا تحدي الآخر. ومع ذلك، وعلى الرغم من كل صحو الفكر المنوه به في الحفر عن واقعة التخلف، فإن مقولة «تحدي الحضارة الغربية» و«تحجيم الغرب» هي التي تطغى بلا منازع على خطاب حسن حنفي. ولكن كيف السبيل إلى وضع برنامج التحدي والتحجيم هذا موضع التنفيذ في وقت لا تزال فيه الهوة التي تفصل بين تخلف المتحدي وتقدم المتحدّى في اتساع متزايد؟ السبيل الوحيد بل البديل الوحيد، هنا كما في كل مكان آخر لا تكون فيه القدرة مطابقة للإرادة، هو تنفيذ حكم الإعدام بحق العدو شعائرياً ورمزياً، لا واقعياً. فرمز العدو قد يكون في مثل هذه الأحوال أثمن من العدو نفسه، والتمثيل بهذا الرمز قد يكون أشفى للنفس من الفتك بالعدو مشخصاً. فالعدو غير قابل في نهاية المطاف للقتل سوى مرة واحدة يتيمة، أما رمزه فقابل لأن يُقتل مراراً وتكراراً، مثله مثل القابع في نار جهنم، كلما ذاب جلده أبدله جلداً جديداً. وبما أن الثقافة هي أثمن رموز هذا العدو[1]، فليكن إعدامه على مشنقتها، أو محرقتها أو مقصلتها سواء بسواء. فهذا العدو الطاغي الحضور، الفائق الجاذبية، الذي أخرج أكثر الحضارات مركزية عن مدارها وشدها إلى غير مركزها، يمكن أن يُتخذ، على صعيد الثقافة تحديداً، موضوعاً لنفي مطلق وإعدام كلي. والأمر لا يحتاج هنا إلى أكثر من إعادة تأويل للوقائع[2].

وإن تكن الوقائع عنيدة، فإن التأويل يمكن أن يكون أكثر عناداً منها ـ وصولاً حتى إلى الفصام ـ ولا سيما أن المطلوب هو النفي لا الإثبات. وحسن حنفي لا يرضى هنا بأقل من مجزرة. وهذه المجزرة مثلثة المراحل: فالغرب أولاً لم يؤثر ولا يؤثر فينا حاضراً؛ والغرب ثانياً، ومن خلال أصوله اليونانية، لم يؤثر فينا قديماً؛ وإذا لم يكن بد، ثالثاً، من الحديث عن تأثّر وتأثير، فإن كل الفاعلية في هذا المجال هي لنا بينما ليس للغرب سوى المفعولية: فنحن صنعنا كل شيء فيه، وهو لم يصنع فينا شيئاً.

1ـ لنستحضر في أذهاننا، ولو في اتجاه مضاد، نظرية بيير بورديو في وظيفة الثقافة من حيث هي «رأسمال رمزي».

2ـ علماً بأن التأويل وإعادة التأويل فن عصابي بامتياز.

والآن لننظر كيف ينفذ حسن حنفي حكم الإعدام الثقافي هذا بحق الغرب بمراحله الثلاث.

نفي التأثير الثقافي الغربي حاضراً

ربما كانت هذه المرحلة الأولى أكثر المراحل الثلاث سهولة تنفيذ لأنها لا تقتضي سوى الإنكار الصرف، بدون أي محاكمة أو استدلال. وقد كنا رأينا أصلاً مدى التهافت الذي يمكن أن يصل إليه نافي منهج الأثر والتأثر في محاولته التدليل على أنه حتى عندما تظهر عبارة ماركس الشهيرة: «ليس المهم أن نفهم العالم، بل أن نغيره» في كتاباته هو، فذلك لا يعني «وجود أثر ماركسي على حسن حنفي». وشبيه ذلك يطالعنا في موقفه من نظرية «التشكل الكاذب» التي وضعها شبنغلر في بيان بعض أشكال التأثر والتأثير بين الحضارات. فعلى الرغم من أنه استخدم هذه النظرية وسماها بالاسم في أكثر من عشرة مواضع من كتاباته ـ مرة ليثبت تلاقي الحضارات ومرة لينفيه على معهود عادته في القول بالشيء وضده ـ فإنه لا يشير إلى الأصل الشبنغلري لهذه النظرية، في المرة الوحيدة التي يشير فيها إليه، إلا لينكر دَيْنه لشبنغلر: «قرأت الاصطلاح لأول مرة وعرفته بالمصادفة وأنا بصدد قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي عن اشبنجلر ونظريته في التقاء الحضارات وما سماه التشكل الكاذب. ومنذ ذلك الوقت وأنا أستعمل اللفظ، دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره، للتعبير عن مضمون ظاهرة لاحظتها وأنا بصدد الكشف عن العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية قديماً» (ت.ت، ص142).

وكما ينفي دَيْنه لشبنغلر، ومن قبله لماركس، فإنه ينفي أيضاً دينه لفيورباخ، مع أن تأثره بمؤلف «**ماهية المسيحية**» كان أعمق بكثير من تأثره بأي فيلسوف آخر نظراً إلى أن مشروع حسن حنفي الكبير في التحول «من العقيدة إلى الثورة» وفي الانتقال من علم الله إلى علم الإنسان قابل لأن يوصف، باختصار، بأنه **محض فيورباخية مطبقة على علم الكلام الإسلامي بدلاً من علم اللاهوت المسيحي**. وبالفعل، إن حسن حنفي هو الذي يقول

بالحرف الواحد، في مقاله عن «الاغتراب للديني عند فيورباخ»، إن كبير الشبان الهيغليين هذا كان هو السباق إلى «الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف الله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان... فالأنثربولوجيا هي سر الثيولوجيا... والثيولوجيا اغتراب للأنثروبولوجيا... والصفات الإلهية إذن صفات إنسانية... ولكن اللاهوتي يعطي لله ما يسلبه عن الإنسان... والإنسان يثبت لله ما ينفيه عن نفسه» (د.ف، 407-417). وفي ذلك المقال نفسه ينبئ حسن حنفي قراءه بأنه في سبيله إلى إعداد «طبعات عربية لمؤلفات فيورباخ الأساسية: «**مبادئ فلسفة المستقبل**»، «**ضرورة إصلاح الفلسفة**»، «**دعاوى مؤقتة لإصلاح الفلسفة**»، «**مساهمة في نقد فلسفة هيجل**»، «**جوهر المسيحية**»، مع شروح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد، ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره» (د.ف، ص403). ثم يعتذر لقرائه عن اكتفائه بعرض أفكار فيورباخ في «**جوهر المسيحية**» عرضاً تلخيصياً بحتاً لا يتسع لتدخل شخصي من قبله، محتجاً لذلك بأنه «قد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخي، وعن الهيجليين الشباب من هيجلي شاب»، مشيراً في الوقت نفسه إلى أن التلخيص نفسه يمكن أن يعد بمثابة تحليل شخصي نظراً إلى «استحالة التفرقة بين فيورباخ الموضوع وفيورباخ الباحث في عصر يحتاج إلى فيورباخ» (د.ف، 403). ولكن هذا الإقرار بعمق التأثر بفيورباخ إلى حد التماهي معه لا يلبث في نص تالٍ أن يخلي مكانه لإنكار تام: «هل الصفات إلهية أم إنسانية؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الإنسان؟ وبتعبير معاصر: هل الإلهيات إنسانيات مقلوبة؟... هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ، بل هي تعبير عن مسألة وضعها القدماء» (ع.ث، ج2، ص600). وهذه الرغبة في الإنكار هي التي كانت وراء قراره بتغيير عنوان الجزء الأول من أجزاء مشروع «التراث والتجديد» الستة عشر؛ فبعد أن كان أعلن عن نية إصداره باسم «علم الإنسان» (Anthropologie مقابل Théologie) آثر أن

يصدره باسم «من العقيدة إلى الثورة»، وذلك بعد أن «اتضحت لنا عيوب هذا العنوان ونقائصه: فهو عنوان غربي يحيل إلى فيورباخ وكتابه الشهير جوهر المسيحية» (ع.ث، ج1، ص40).

ولكن ربما كان أكثر إنكاراته استرعاءً للانتباه نفيه أن يكون قد تأثر قط بالفينومينولوجيا. فعلى الرغم من مديحه المكرر للمـنهج الفينومينولـوجي باعتباره المنهج المطابق للمثالية المفترضة لموضوعه، وعلى الرغم مـن تطبيقه إياه في كثرة من دراساته كتلك التي تحمل هذا العنوان الدال: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» (د.إ، ص207-263)، وعلى الرغم من تصريحه بهذا التطبيق كما في قوله في مطلع مقاله عن «التفكير الديني وازدواجيـة الشخصية»: إننا سـنحاول فـي هـذا البحـث اتبـاع المـنهج الوصـفي الفينومينولوجي... وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات بعـد أن استطاع إعطاء مناهج العلوم الإنسانية أساساً نظرياً جديداً وجعلها أقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها» (ف.م، ص119)، وعلى الرغم من أن رسالتيه للدكتوراه بالفرنسية تدينان بوجودهمـا وحتـى بعنوانهمـا للفينومينولوجيا: «**تفـسير الفينومينولوجيـا: الحالـة الراهنـة للمـنهج الفينومينولـوجي وتطبيقـه علـى الظـاهرة الدينيـة L'Exégèse de la phénoménologie; L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux**»، و«**فينومينولوجيا التفسير: محاولة لمنهج وجودي في التفسير بدءاً من العهد الجديد La phénoménologie de L'exégèse; essai d'une herméneutique existentielle à partir du nouveau testament**»، وعلى الرغم من اعترافه بهذا التطبيق بقوله: «لذلك كان مـن الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنـا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف، وهو المنهج الذي تمت صـياغته باسـم المنهج الوصفي أو المنهج الظاهراتي أو المنهج الفينومينولوجي في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة» (د.ف، ص261)؛ على الرغم مـن ذلك كله، فإن إنكاره لأي دَيْن لهوسرل يصل به إلى حد إنكـار مـصطلح الفينومينولوجيا بالذات: «أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بـشيء، حتـى

«الفينومينولوجيا» التي يقال إنني متأثّر بها. صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور[1]، وأكتب حالياً في علم أصول الدين «الوجدانيات»، ولكن الشعور هو أحد مصادر العلم، والتصوف تحليل للتجارب البشرية. ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية، وتحليل العالم من خلال التجارب والأزمات، لماذا يقال إن ذلك فينومينولوجيا، وليس اللجوء إلى البداهة والشيء الطبيعي، وإن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر. ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشيء، وإن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسرل لكي تظهر لديه هذه الفكرة»[2].

وحتى عندما يضطر مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» للعودة إلى استعمال تعبير «الفينومينولوجيا» ـ بعد أن كان آثر عليه تعبير «الشعوريات» لأنه لا يشي بأصله الأجنبي ـ وذلك كما يفعل عند حديثه عن فينومينولوجيا الوجود أو نظرية الأعراض لدى علماء الكلام المسلمين، نراه يصر على الإنكار التطهري بقوله: «لا يعني استعمال لفظ «الفينومينولوجيا» هنا أي إشارة إلى المنهج المعروف بهذا الاسم في الحضارة الأوروبية... بل يعني استعمال اللفظ صوتياً بمعنى «ظواهر» كما استعمل القدماء ألفاظ قاطيغوراس، باري أرمنياس، أنالوطيقا... إلخ. وكان يمكن تسميتها ببساطة «ظواهر الوجود»، ولكننا آثرنا اتساق الأسماء الثلاثة: ميتافيزيقا الوجود، فينومينولوجيا الوجود، أنطولوجيا الوجود» (ع.ث، ج1، ص489).

لقد قال حسن حنفي مرة في معرض تفنيد الدعوة الصهيونية: «إن فكرة نقاء الشعب... فكرة عنصرية صرفة» (ي.إ، ص97). ولكن هذا القول لا يمنع حسن حنفي من أن يمارس هو نفسه شكلاً صرفاً ومتطرفاً من أشكال

---

1. الإشارة هنا إلى رسالتيه بالفرنسية اللتين تقدم ذكرهما، وكذلك إلى رسالته الثالثة: مناهج التفسير، محاولة في علم أصول الفقه Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension بأقسامها الثلاثة عن الشعور التاريخي والشعور الفكري والشعور الفعلي، علماً بأن تعريف الفينومينولوجيا عنده هو علم التجارب الشعورية.

2. في شؤون عربية، العدد 15، ص245.

العنصرية الثقافية. فوسواس الطهارة الحضارية لا يقف به عند حدود السلب، بل يحدو به إلى قلب الموقف الإنكاري إلى موقف نفيي وهدمي فعال. وبعبارة أخرى، إنه يقرن في موقف واحد بين التطهُرية الحضارية والتطهيرية الحضارية، مثله في ذلك إلى حد ما مثل العنصري الذي لا يكفيه أن يعلن تفوق عرقه القومي على العروق الأخرى، بل يغلو إلى حد المطالبة بتصفية تلك العروق «الدنيا» ضماناً لنقاء الدم القومي. وهكذا لا يكتفي صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» بأن يعلن: «ليس في اليسار الإسلامي أي أثر ماركسي لا في الشكل ولا في المضمون... ليس فيه أي أثر غربي على الإطلاق» (ي.إ، ص47)، بل يضيف القول: «يمثل اليسار الإسلامي تحدياً للحضارة الغربية وبديلاً عنها... ويعالج قضايا التراث الغربي من أجل تخليص الأمة منه، كما فعل أئمة السلف بالنسبة إلى الحضارات الغازية القديمة» (ي.إ، ص20، 29).

نفي التأثير الثقافي الغربي قديماً

إن الشطر الأخير من الشاهد الأخير لا يدع مجالاً للشك في أن جملة التعقيدات النفسية التي حكمت موقف صاحب مشروع «تحجيم الغرب» من الحضارة الغربية تحكم موقفه أيضاً من الثقافة اليونانية. وبطبيعة الحال، فإن هذا الموقف يندرج، أول ما يندرج، تحت يافطة التناقض. فكثيرة هي النصوص، في كتابات حسن حنفي، التي تشير وتشيد، على عكس الشاهد الأخير، بانفتاح القدماء وقادة الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية على الحضارات السابقة عليها، وبصورة خاصة على الثقافة اليونانية. ومن ذلك قوله: «لقد استطاع الفكر الإسلامي القديم تمثل غيره من الحضارات السابقة عليه، اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية واليونانية» (د.ف، ص193). ومن ذلك قوله أيضاً: «كان الحوار بين الحضارات هو التطور الطبيعي للذات الحضارية الجديدة البازغة» (ع.ث، ج1، ص231). وهذا الانفتاح لم يقتصر، كما هو شائع لدى بعض الباحثين، على الفلسفة التي لا تنشأ أصلاً «إلا بالتعامل مع الآخر» (د.ف، ص117)، بل شمل حتى علم أصول الدين

الذي «لم ينغلق على ذاته، بل انفتح على الحضارات الغازية، وتعامل معها بأسلوبها وبلغتها واستعمل مناهجها وطرق استدلالها» (ع.ث، ج1، ص231). بل إنه، في أحد النصوص، لا يتردد في الذهاب إلى حد التوكيد بأن دعوته هو نفسه إلى «تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته» لا تعني أي دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير والانفتاح على الآخر. فتلك لم تكن سنة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة، وفي مقدمتها اليونانية، «وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الإطار الحضاري الخاص» (د.ف، ص32). لكن هذا الموقف الانفتاحي من التفاعل الحضاري لا يلبث، كما رأينا في النص المستشهد به آنفاً من «**اليسار الإسلامي**»، أن ينقلب إلى انغلاق تام ينتصر، ضداً على الفلاسفة «الذين تمثلوا الحضارات المجاورة»، للفقهاء والأئمة السلف الذين قاموا بمهمة «الدفاع عن الأصيل ضد الدخيل، وحماية العقيدة من الشرك، والمحافظة على النص الخام من التأويل»، فأصبحوا «بالتالي، بالرغم مما قد يوصفون به من تزمت وتعصب وضيق أفق، يعبرون عن الأصالة الإسلامية» (ح.إ.م، ص19).

ويخيل إلينا أن الآلية النفسية التي حكمت انقلاب عقدة «الشعور بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد» الذي تمثله الحضارة الغربية إلى عقدة تفوق وتعال ورفض للانفتاح وإنكار للتفاعل الحضاري هي التي حكمت أيضاً تناقض الموقف من الثقافة اليونانية.

ويخيل إلينا أيضاً أن منشأ عقدة الشعور بالنقص والضعف أمام الحضارة الإغريقية يعود أصلاً إلى محاكمة الماضي على ضوء الانبهار بالحضارة الغربية حاضراً، وبالتالي إلى المغالاة في تقييم العقل، لا كأداة للمعرفة، بل **كمعيار للمفاضلة الأنثروبولوجية** بين الحضارتين اليونانية والعربية والإسلامية. فعلى ضوء العقل المؤمثل والمرفوع إلى معيار أقنومي للمقايسة الحضارية تبدو الحضارة العربية الإسلامية وكأنها حضارة «ذبح المفكرين بعد صلاة الجمعة والعيدين» (د.إ، ص97)، حضارة «إحراق كتب ابن رشد... وذبح الجعد بن درهم وصلب الحلاج وقتل السهروردي

وتحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة» (د.ف، ص279)؛ وبكلمة واحدة الحضارة التي أعطت «القوامة على الفكر» للفقهاء ليضعوا «النقل، باعتباره سلطة الدولة وسلطة الدين، في مواجهة العقل باعتباره آلة الفكر وسلاح المعارضة» (د.ف، ص279)[1]. وفي القطب المقابل تتبدى الحضارة اليونانية، التي انفردت بإنجاب ديانة العقل التي هي الفلسفة، وكأنها هي وحدها، دون سائر حضارات الماضي، حضارة «الإعلاء من شأن العقل واعتباره هو السلطان الأوحد على كل شيء» (د.ف، ص279). وتبلغ عملية أمثَلة العقل وحضارته هذه ذروتها عندما يمهر مؤلف «دراسات فلسفية» بإمضائه على صك الفلسفة اليونانية على بياض ـ كما يقال ـ ويعقد لها البيعة مطلقةً بقوله: إنما «بفضل العقل» الذي لا وسيلة سواه «للتحليل وإدراك الواقع وفهم الظواهر والحوار مع الآخرين» قامت «الفلسفة اليونانية، هذا الإبداع الذي لا مثيل له في الفكر البشري» (د.ف، ص279).

لكن مؤلف «دراسات فلسفية» لا يلبث أن يتبرأ من هذا المديح الذي خطه قلمه للفلسفة اليونانية ليقول إن الغرب ـ وليس أحد سواه ـ هو مَنْ لعب لعبة أمثَلة اليونان، مدفوعاً إلى ذلك بـ«مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية، صريحة أو ضمنية». فبما أن الغرب «وريث اليونان»، فقد «اعتبر اليونان أصلاً عبقرياً على غير مثال إذ لم يسبقهم أحد» ليكون هو نفسه «نسيجاً عبقرياً مثله على غير منوال» (د.ف، ص34-35).

ولا يصعب علينا أن ندرك من هذا النص، ومن نصوص أخرى مماثلة شتى، أن **راهنية العقدة إزاء الحضارة الغربية هي وراء إعادة تفعيل العقدة القديمة إزاء الثقافة اليونانية**. وهنا نجد أنفسنا إزاء آلية المقايسة العصابية التي كنا رأينا نموذجاً لطريقة اشتغالها من خلال تخييل التولجد في الوسط

1ـ بطبيعة الحال، وعملاً دوماً بقانون القلب إلى الضد من قبيل التعويض، فإن مؤلفنا لن يتردد في نصوص أخرى، وانطلاقاً دوماً من تأليه العقل، في قلب هجائه إلى مديح وفي القول: «الإسلام دين العقل، وذلك بنص القرآن الكريم (ذكر العقل في القرآن 49 مرة) والحديث وبإجماع الأمة ورأي العقلاء. وقد قامت الحضارة الإسلامية كلها على العقل... حتى أصبح الفيلسوف مرادفاً للمسلم، والإسلام مرادفاً للفلسفة» (د.ف، ص199-200).

الذهبي بين قوتين جبارتين. ولكن العنصر المشترك هذه المرة بين الموقفين الجديد والقديم هو واقعة «الترجمة». وتواجد هذا العنصر المشترك، بصرف النظر عن كل التباين والتفارق في العناصر الأخرى، كافٍ للإيحاء ـ على حد تعبير مؤلفنا بالذات ـ بأننا «أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين»، وكافٍ بالتالي لا لإعادة إحياء الموقف القديم بدالّة الموقف الجديد فحسب، بل أيضاً لمماثلته به ولتأويله على أنه جارح مثله للتمامية النرجسية. وحسبنا أن نقرأ النص التالي الذي يشرح نفسه بنفسه، كنموذج لآلية المقايسة العصابية، بشفافية بلورية:

«من الواضح أننا نعيش اليوم تراثنا من جديد، لا من حيث أننا نحاول نشره أو تجديده... بل من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة، هي الحضارة الغربية، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة، هي الحضارة اليونانية. نعيش تراثنا الماضي، بمعنى أننا نعيش إحدى مشكلاته الأولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين، الأولى ناشئة وهي الحضارة الإسلامية، والثانية غازية وهي الحضارة اليونانية[1]. وقد تم هذا اللقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري، وتم هذا اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداءً من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن، أي على مدى قرن ونصف من الزمان، أي أننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين. لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الأولى ولا نرى فيها إلا مشاكل العصر، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم» (ف.م، ط2، ص61).

إن أكثر ما يلفت النظر في هذا النص ـ علاوة على ذلك اللامعنى الذي يصف بمقتضاه الحضارة اليونانية المنقرضة بأنها حضارة غازية ـ وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مفصلة ـ هو نظرته إلى الحضارة اليونانية على أنها دخيلة، غريبة، بل غربية. وبالفعل، إن مثل هذا التوصيف للحضارة

1. لنلاحظ هنا أن توصيف الحضارة اليونانية بأنها «حضارة غازية» يمثل بحد ذاته مفارقة. فهذه الحضارة «الغازية» في القرن الثاني الهجري كانت أسلمت الروح منذ تسعة قرون على الأقل مع حلول الحضارة الرومانية ثم المسيحية مكانها. ومع ذلك كان لا بد من توصيفها بأنها «غازية» حتى يتطابق الموقف القديم مع الموقف الجديد وفقاً لآلية المقايسة العصابية.

اليونانية لا يمكن أن يبدو مشروعاً إلا من وجهة نظر المركزية الغربية التي احتكرت لنفسها امتياز الانتساب إلى الحضارة اليونانية[1]، أو من وجهة نظر التطهرية الحضارية الشرقية التي لا تتعقل مفهوم «الأصالة» إلا بمفردات الانغلاق الحضاري. والحقيقة أن ذهناً لا يطيب له أن يتنفس إلا من غلاصمه في سابياء نرجسيته المغلقة ويكره أن يتنشق من رئتيه الهواء الطلق للانفتاح على العالم الخارجي، هو وحده الذي يمكن له أن يتجاهل أن الحضارة الإغريقية، وعلى الأخص في تعبيرها الثقافي، كانت متواصلة تاريخياً وجغرافياً، لا مع الغرب، بل مع الضفتين الآسيوية والإفريقية للبحر الأبيض المتوسط، وأن فهرست أعلامها في مجال العطاء الثقافي ضم العشرات ممن حملوا في أسمائهم بالذات علامة انتمائهم الشرقي من أمثال ارستبوس القوريناني (أو القيرواني) وخريزيبوس الطرسوسي وبوئيثيوس الصيدوني وديوجانس البابلي وقرنيادس القوريناني وإقليتوماخوس القرطاجي وبوزيدونيوس الصوري (أو الأفامي) وزينون الصيدوني وانطيوخوس العسقلاني وفيلون الإسكندري وأفلوطين المصري وفرفوريوس الصوري ولوقيانوس الشميشاطي وبامبليخوس الخلقيسي (العنجري) ودمسقيوس الدمشقي وإرنايوس الغزي وكليمنضوس الإسكندري، إلخ. وبمعنى من المعاني، وعلى الرغم من فارقي اللغة والرؤية الدينية ـ الإيديولوجية للعالم، فإن للحضارة العربية الإسلامية عندما جددت الاتصال بالثقافة اليونانية غلّبت **كفة الاتصالية فيها على كفة الانقطاعية**. والحق إنه ليصعب على المرء أن يفهم سر الرواج الكبير الذي عرفه العقل اليوناني، بشقيه الأرسطي والأفلاطوني-الأفلوطيني، في الحقل الثقافي العربي الإسلامي ما لم يأخذ في اعتباره وحدة المناخ الفكري. ولو صح أن الحضارة الإغريقية حضارة غربية بالمعنى الحصري، لكان أجدر بالحضارة العربية الإسلامية ـ وهي الشرقية تعريفاً ـ أن تكون أكثر انفتاحاً على حضارات الشرق الأقصى مثل الحضارة الصينية أو الهندية منها على حضارة الغرب الأدنى التي هي الحضارة اليونانية. والحال أن ما يأخذه

1. انظر بهذا الصدد أعمال سمير أمين الأخيرة التي تعيد، على العكس، دمج الثقافة اليونانية بالجناح الشرقي والجنوبي للبحر الأبيض المتوسط. وانظر أيضاً كتابنا **نظرية العقل، الجزء الأول من نقد نقد العقل العربي**، ط2، دار الساقي، بيروت 1999.

حسن حنفي على عاتقه في مشروعه لـ«تجديد التراث» ليس نفي تلك الاتصالية فحسب، بل كذلك النفي القاطع للتأثير الثقافي اليوناني نزولاً عند أمر النزعة الإسقاطية التي تصر على أن تقرأ طبيعة العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والثقافة الإغريقية على أنها مطابقة، جوهراً وأعراضاً، لطبيعة العلاقة بين الثقافة العربية المعاصرة والحضارة الغربية الحديثة. وبالفعل، ما يفتأ حسن حنفي يكرر بصيغ وأشكال شتى في أقدم كتاباته وأحدثها على حد سواء ـ وتلك هي إحدى الحالات القليلة التي لا يناقض فيها نفسه – أن ثمة عملية حضارية واحدة تكرر نفسها مرتين: مرة عندما التقت «الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة»، وأخرى «ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناهضة مع الحضارة الأوروبية الغازية» (ت.ت، ص150). على أنه ينبغي أن نضيف حالاً أن المقصود هنا بكلمة «التقاء» هو «الصدام». فعند حسن حنفي أن علاقة الحضارة العربية الإسلامية بالثقافة اليونانية «كانت علاقة رفض أكثر منها علاقة قبول» (ت.ت، ص80). وهو إن كان يؤاخذ الفلاسفة العرب على شيء فإنما على أنهم لم يقوموا، في مواجهة الثقافة اليونانية «الغازية»، بالدور المطلوب منهم كحراس للمدينة: «بهذا المعنى كان الفلاسفة القدامى، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، حراساً طيبين... قبلوا أكثر مما رفضوا، وتركوا الأفكار تمر أكثر مما أغلقوا الأسوار أمامها» (ف.غ.م، ص409). وبعبارة أخرى، إن صاحب مشروع «التراث والتجديد» يؤاخذ الحضارة العربية الإسلامية على واحدة من أكثر سماتها إيجابية، أي انفتاحها على الثقافات المجاورة أو المعاصرة لها. وهذه النزعة الانغلاقية هي التي تجعله في نص لاحق يسحب مؤاخذته للفلاسفة العرب. إذ لو صح اتهامه فهذا معناه أنهم «تأثروا» بالثقافة اليونانية. والحال أن «الأثر والتأثر» هما في نظره، كما رأينا، الشيطان الرجيم للأنثروبولوجيا الحضارية. وهكذا يعود فيؤكد أن «وجود اتصال بين بيئتين ثقافيتين وظهور تشابه بينهما» لا يعني وجود «أثر وتأثر» بينهما، ولا يعني على الأخص إمكان إرجاع عناصر من هذا التشابه إلى «مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى»، إذ أن مثل «هذا التشابه قد يكون كاذباً» وليس حقيقياً، و«قد يكون لفظياً» وليس معنوياً. و«الأمثلة على ذلك

كثيرة. فقد قيل عن الفلسفة الإسلامية بوجه خاص إنها فلسفة يونانية مقنعة... وهذا غير صحيح على الإطلاق، بل ويدل على عدم علم بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث كلما تلتقي حضارتان. فالفلسفة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية إلا اللغة». ولكن المعاني المعبر عنها ظلت هي المعاني الإسلامية. فالكندي يرفض قدم العالم ويقول بالخلق، ويرفض استراحة الإله ويقول بالعناية الإلهية، ويرفض الواحد الرياضي ويقول بالتوحيد، ويرفض فناء النفس ويقول بخلودها. وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض، فإنهما لم يفعلا ذلك اتباعاً لأفلوطين بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الإشراقية... وابن رشد في قوله بقدم العالم في شروحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعاً عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعية لأرسطو وخلود العقل الفعال، بل رفضاً للتصور الفردي للخلود وإيثاراً للروح الجماعية[1]. وإذا كان الفلاسفة والأخلاقيون قد انتهوا في تعريفهم للفضيلة بأنها وسط بين طرفين أو في تعريفهم للحياة الخلقية بأنها حياة التوازن بين قوى النفس، وهذه هي العدالة، فإنهم لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأرسطو أو لأفلاطون، بل فهماً لجوهر الوحي ووضع الفضيلة وتصور الحياة الخلقية فيه. وما دامت الظواهر تفسر من داخلها، فلماذا اللجوء إلى الخارج؟ وما دام يفسر وجودها بالعلل القريبة، فلماذا اللجوء إلى العلل البعيدة؟» (ت.ت، ص78).

والحق أن وسواس الطهارة يغلو في مطاردة هذا «الخارج» الزنيم إلى حد إنكار وجوده، لا وجود أثره فحسب. فحتى عندما يكون دور فيلسوف «الداخل» هو دور الشارح لفيلسوف من «الخارج»، كما هو شأن الفارابي أو ابن رشد مع أرسطو، فإن نفي الخارج يظل ممكناً عن طريق «قلب القيم»

---

1. عدا هذا الإسقاط «الماركسي» على ابن رشد وتحويله إلى مفكر ذي نزعة جماعية، فإن تخريج حسن حنفي لقول ابن رشد بخلود النفس الكلية لا يفلح في حجب الحقيقة العنيدة التي تقول إن مفهوم النفس الكلية كان فعلاً مفهوماً يونانياً ولم يكن قط مفهوماً إسلامياً. ولسوف يقر حسن حنفي في نص لاحق بأن مفهوم خلود العقل الفعال والنفس الكلية ورثته البيئة العربية «عن الحضارات المجاورة»، وبأن الإسلام ساق على العكس «البراهين العقلية والحسية لإثبات خلود النفس الفردية» (ت.ت، ص119).

وتقديم الشارح على المشروح في المنزلة. وهكذا لا يصير «الفارابي» هو الأصل وأرسطو هو الفرع» (ف.إ، ص123) فحسب، ولا يصير «ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع» (د.إ، ص160) فحسب، بل يصير الشرح «أكثر فهماً من النص وأكثر عقلانية وأقرب إلى الصدق» (د.إ، ص117)، كما يصير الشارح «أكثر علماً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح» (د.إ، ص160).

وإذا كان الخارج يثبت أثره من خلال استمرار بعض القضايا الفلسفية التي عُرف بها، كمشكلة قدم العالم ونفي الصانع التي اختلف الفلاسفة العرب في تحديد موقف أفلاطون وأرسطو منها نظراً إلى دخول المقوّم الأفلوطيني في تركيب شخصية هذا الأخير كنتيجة لنسبة كتاب **«الأثولوجيا»** إليه، فمن الممكن نفي هذا الخارج وأثره بكل بساطة عن طريق تغيير شجرة عائلة هذه القضية. وهكذا يرسم حسن حنفي أن «مشكلة حدوث العالم وقدمه هي مشكلة إسلامية وليست مشكلة يونانية» (د.إ، ص132)، وإن يكن هو الذي سيقول بعد بضع صفحات على لسان الفارابي: «يُظن أن أرسطو قال بقدم العالم وأن أفلاطون قال بحدوثه» (د.إ، ص137). وعلى هذا النحو نفسه ينفي كل أثر للأفلاطونية المحدثة في الفكر الإشراقي العربي الإسلامي بتوكيده أن قول الفارابي بأن «العلم الإلهي أفضل العلوم» هو «نظرة إسلامية خالصة» (د.إ، ص154) علماً بأن العلم المقصود ـ وهو علم النجوم ـ علم غير مستحب إسلامياً، لا معنى ولا لفظاً.

وإذا كانت الأسبقية في الزمن دليلاً محتملاً من أدلة تأثير الحضارة السابقة في الحضارة اللاحقة، فإن صاحب **«دراسات إسلامية»** لا يعز عليه أن يصطنع تخريجات جدلية تمكنه من التوكيد بصفاقة فصامية أن «الفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية وليس سابقة عليها، وهي نتيجة عنها وليس مصدراً لها» (د.إ، ص147).

وكما أن مشروع الغزالي لتطهير الحقل الثقافي العربي الإسلامي من العلوم العقلية «الدخيلة» كان لا بد أن يستتبع المشروع المتمم لابن تيمية لتطهير الحقل إياه من العلوم المنطقية «الدخيلة»، كذلك فإن حملة حسن

حنفي لتصفية الفلسفة اليونانية كان لا بد أن تتوج بتصفية المنطق اليوناني والإعلان عن ميلاد «منطق إسلامي». وهكذا نراه يقول: «نظراً لارتباط اللفظ بالمعنى فإن المنطق الأرسطي مرتبط تماماً باللغة اليونانية، ويكون هناك فرق بين المنطق اليوناني والمنطق الإسلامي، وبين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي (د.إ، ص195)»[1].

هذه التطهرية الحضارية، التي لا تريد أن ترى الحضارة العربية الإسلامية إلا في صورة دارة مغلقة، لا تقف عند حدود إنكار الأثر الخارجي اليوناني حتى في مضمار الفلسفة التي تدين باسمها العربي بالذات للأصل اليوناني[2]، بل تتعداه إلى إنكار كل أثر خارجي أياً يكن مصدره. وهكذا يكرس حسن حنفي صفحات طوالاً من دراسته عن «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» لينفي تأثر السهروردي بالثقافة الفارسية. فالسهروردي «بالرغم من أنه ولد في فارس إلا أنه ليس فارسي الأصل، بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام[3]... في حضارة لم تقم على الجنس أو القومية... ولا يعني أن السهروردي كان يعلم الفارسية أنه فارسي

---

1. لنا أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت البحوث الألسنية الحديثة قد أثبتت فعلاً ارتباط المنطق باللغة، فإن هذا الارتباط لا يلغي ـ بالمقابل ـ الاستقلال الذاتي للمنطق عن اللغة. ولهذا فإن القول بأن المنطق الأرسطي مرتبط باللغة اليونانية لا يعود صحيحاً كل الصحة عندما يقال إنه مرتبط بها «تماماً». أضف إلى ذلك أن المقدمة التي بنى عليها حسن حنفي محاكمته ـ ارتباط المنطق باللغة ـ كانت تقتضي منه أن يتكلم عن منطق عربي، لا عن منطق إسلامي. فقوله: «نظراً لارتباط اللغة بالمنطق تظهر بعض جوانب المنطق الإسلامي في الاستدلال عند ابن رشد» (الموضع نفسه) غير مستقيم منطقياً، لأن الإسلام دين وليس لغة.
2. كتبنا هذا الكلام قبل أن نكتشف الأصل البابلي لكلمة «فلسفة» نفسها. راجع بهذا الصدد كتابنا «نظرية العقل»، الجزء الأول من «نقد نقد العقل العربي»، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 1999، ص87.
3. لا شك أن الإسلام دين عابر للقومية، ولكنه ليس نافياً لها. أفليس القرآن هو القائل: «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»؟ وإذا كان من المحقق أن الحضارة العربية الإسلامية قامت على أساس ديني، ولكنها لم تلغ، وما كان لها أن تلغي، التمايزات القومية واللغوية، وإلا كيف كان لحسن حنفي نفسه أن يتحدث في الموضع نفسه عن «قيام الدولة الأموية على الجنس العربي، والدولة العباسية على الموالي من الفرس، والدولة العثمانية على الترك»؟ (د.إ، ص215).

الأصل، فكثير من مفكري الإسلام كانوا يعرفون أكثر من لغة، فكان ابن رشد يعرف اليونانية والغزالي وابن سينا يعرفان الفارسية وابن المقفع كان يعرف اللغة الهندية. فمعرفة اللغات المعاصرة كانت دليلاً على الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى[1]، وليست دليلاً على انتساب المفكر إلى جنس اللغة. ولا يعني أيضاً كتابة السهروردي جزءاً من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية في إيران، فكثيراً ما كتب المفكرون المسلمون بالفارسية والتركية، وذلك لأن المفكرين في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي كانوا مزدوجي اللغة. ولكن فكرهم كان ينتسب إلى الحضارة الإسلامية[2]. ولا يعني استعمال السهروردي بعض الألفاظ الفارسية أنه يحيي التراث الفارسي القديم[3]... ولا يعني وجود بعض الألفاظ الفارسية في حكمة الإشراق مثل «الخرة» أنها ترجع إلى مصدر فارسي... أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها شائعة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراق فارسية، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية، وتعبر عن ثنائية التجربة الإشراقية، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة[4]... وإذا كان

---

1. إذا صح ذلك ـ وعندنا أنه صحيح ـ فكيف أجاز حسن حنفي لنفسه أن يقرأ التاريخ العلائقي للحضارة العربية الإسلامية على أنه تاريخ انغلاق؟.
2. الإشكالية هنا مغلوطة، والسؤال الصحيح هو التالي: هل ينتمي التراث الإسلامي المكتوب بالفارسية إلى الحضارة العربية الإسلامية أم بالأحرى إلى الحضارة الفارسية الإسلامية؟ وكذلك القياس في التراث الإسلامي المكتوب بالتركية أو الأفغانية أو الأردية.
3. علماً بأن السهروردي نفسه يصرح بأن إحياء بعض هذا التراث هو مقصده: «كان في الفرس أمة يهدون بالحق، وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومَنْ قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق».
4. في الوقت الذي ينفي حسن حنفي المصدر الفارسي للغة النور يورد الشواهد التالية التي تنطق بالعكس المحض: «يقول السهروردي: «والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم أرديبهشت، وهو نور قاهر فياض لها»... ويقول السهروردي عن نور الأنوار: «وربما سماه بعض الفهلوية بهمن» (وهو الملاك). وكذلك في حديثه عن الأنوار: «والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء المينوية ينابيع الخرة، والرؤى التي أخبر عنها زرادشت، ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو=

السهروردي قد أثنى على حكماء الفرس، فلا يعني ذلك أن حكمة الإشراق هي حكمة حكماء الفرس القدماء... كما لا توجد في حكمة الإشراق دوافع زرادشتية أو مزدكية... فالسهروردي مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع غير إسلامية... ولم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم... حتى ولو أعلن أنه يؤيد إحياء حكمة الفرس القدماء... وأخيراً ليست حكمة الإشراق، أو أعمال السهروردي بوجه عام، تبريراً وجودياً لإحياء التراث الفارسي القديم، فلسفة أو لاهوتاً أو حكمة أو ديناً أو أساطير، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدتها... ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراق خليط من الأفلاطونية والمزدكية والمانوية... أو خليط من الغنوصية والهرمسية والمزدكية، أو خليط من الأرسطية ودين النجوم البابلي ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية[1]، أي أنها خليط من كل شيء إلا كونها تعبيراً عن مشكلة رئيسية في الحضارة الإسلامية وهي وحدة المنهج... فحكمة الإشراق نشأت في بيئة إسلامية خالصة وتضم مشكلة وحدة المنهج، وهي مشكلة إسلامية خالصة» (د.إ، ص214-225)[2].

= إليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت سموه خرداد، وما للأشجار سموه مرداد، وما للنار سموه أرديبهشت، وهي الأنوار التي أشار إليها إنبادقلس وغيره»... ويقول كذلك: «ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق-يعني جبرئيل عليه السلام-وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة، روان نجش، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة، على المزاج الأتم الإنساني، نور مجرد، وهو النور المتصرف في الصياصي الأنسية، وهو النور المدبر الذي هو اسفهبد الناسوت، وهو المشير إلى نفسه بالأنانية» (د.إ،ص218-219).

1. لنستذكر بلا تعليق قول السهروردي نفسه: «وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهي الخميرة الأزلية».
2. لنفرض رغماً عن كل شيء، أن السهروردي كان فعلاً مفكراً إسلامياً «خالصاً»، نشأ في بيئة إسلامية «خالصة»، ووضع مشكلة إسلامية «خالصة» هي مشكلة وحدة المنهج، فهل وحّد السهروردي فعلاً المناهج الإسلامية؟ وهل تجسدت وحدة المناهج هذه في حكمة الإشراق؟ بل هل عرضت حكمة الإشراق أصلاً لمشكلة وحدة المناهج؟ هنا أيضاً ندع=

إثبات التأثير الثقافي العربي الإسلامي

في الوقت الذي ينزع فيه حسن حنفي إلى نفي أي تأثير، حتى ولو كان نسبياً، للثقافة اليونانية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية، وفي الوقت الذي يغلو فيه في النفي إلى حد إنكار أي تأثير للحضارة الغربية في الثقافة العربية الحديثة، فإن المهمة التي يأخذها على عاتقه بالمقابل هي إثبات التأثير المطلق للحضارة العربية الإسلامية في الثقافة الأوروبية الوسيطية، وامتداداً في الحضارة الغربية الحديثة. وهكذا تتحول الأنثروبولوجيا الحضارية بقلم حسن حنفي إلى **منشار ثنائي المفعول يتأكل الغرب ذهاباً وإياباً**: فعلى حين أننا لا ندين له بشيء فإنه يدين لنا بكل شيء. وقرائن هذه المديونية الوحيدة الاتجاه أكثر من أن تحصى، وهذه بعض أكثر شواهدها

---

* حسن حنفي يرد على حسن حنفي ويفند في الختام كل دعاوى مقدماته: «ولكن ماذا عن حكمة الإشراق؟ هل استطاع السهروردي أن يحقق مشروعه وهو وحدة النظر والذوق؟... لم ظل ثنائياً؟... الحقيقة أن السهروردي ظل كابن سينا ثنائياً. فهو منطقي من ناحية يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطي... ثم هو إشراقي من ناحية أخرى يعطينا تصوراً للعالم ولدرجات العالم كدرجات من النور... ظلت الحكمة في جانب والإشراق في جانب آخر، أو ظل الفكر في الفكر، والوجود في الوجود، ولم يستطع إقامة الوحدة الحقيقية الباطنية بين المنطق والوجود. لم يعطنا السهروردي منطقاً إشراقياً... وكنا نود أن نعلم ما هو منطق الإشراق؟ وهل للإشراق منطق أساساً؟ وكيف يمكن عمل منطق للإشراق، والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تندّ عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق؟... وفي الحقيقة إن الطابع النظري في حكمة الإشراق غالب على الطابع المنهجي، وإنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج. فالمنهج له أصوله وقواعده ومشاكله وتطبيقاته، ولكن حكمة الإشراق لم تعرض لمشكلة المنهج إلا في مقدمة المصنف التي يتحدث فيها السهروردي عن أسبقية الحدس على البرهان، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكري... ويظل القسم الأعظم من فلسفة الإشراق، حتى في الجزء الأول عن المنطق الإشراقي، نظرياً خالصاً» (د.إ، ص256-258). واستكمالاً لرقصة المتناقضات هذه يتعين أن نشير إلى أن حسن حنفي كان عرّف الإشراق بأنه «منهج»، وأقام موازنة بين «المنهج الإشراقي والمنهج الفينومينولوجي»، وكذلك بين «المنطق الإشراقي والمنطق الترنسندنتالي»، متهماً المستشرقين بأنهم هم الذين يقللون من «أهمية الجانب المنطقي في حكمة الإشراق ويركزون على الجانب الكوني، في حين أن الجانب المنطقي هو الذي يعرض لوحدة المنهج» (د.إ، 240).

إبانة: «بدأ الوعي الأوروبي في الخروج من بوتقة العقائد إلى رحاب الحضارة والعقل والعلم بفضل ترجماته لحضارتنا وما أنتجناه من فلسفة وعلم من خلال أسبانيا وإيطاليا وتركيا. فقد كنا رواداً للوعي الأوروبي في نشأته وبلورته وإظهار اتجاهاته: العقل والحرية» (ي.إ، ص24). وكذلك: «إن الغرب في العصر الوسيط المتأخر بدأ الترجمات من خلال أسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية لتقوم بدايات النهضة الأوروبية على أكتاف النهضة العربية... وبالتالي فإن النهضة الأوروبية ـ في الحقيقة ـ وريثة الحضارة الإسلامية»[1]. وإذا كانت الحضارة الغربية تدين بهذا الدين الكلي ـ أي بوجودها بالذات ـ «للتراكم الحضاري الذي أعطته الحضارة الإسلامية إلى الوعي الأوروبي في بدايته» (ي،إ، ص25)، فلا غرو أن تأتي قائمة مفردات هذا الدَيْن لامتناهية الطول. فبما أن الحضارة الغربية هي نموذج تام وموصوف لحضارة «قامت على أكتاف حضارات أخرى»، وفي مقدمتها «الحضارة الإسلامية»، فما من شيء فيها إلا وهو قابل للرد إلى الحضارات الأخرى، ولا سيما إلى «الحضارة الإسلامية». وهكذا إذا كانت الحضارة الغربية قد عُرفت، أول ما عُرفت، «بإعطاء الأولوية للعقل»، فأولى الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها هي أن «التيار العقلاني في الغرب ظهر وريثاً لابن رشد»[2]. وفي نص آخر يستتبت للعقلانية الغربية أصلاً أكثر إيغالاً في الزمن بكثير بتوكيده أن «التراث العقلاني الاعتزالي الفلسفي القديم [هو] وراء عقلانية الغرب» (د.ف، ص200). وليس «التيار العقلاني» وحده «إسلامي المصدر»، بل كذلك أكثر اتجاهاته ومذاهبه تطرفاً، أي الإلحاد وفلسفة التنوير: «إن هذا الموقف الذي أخذه تراثنا الفلسفي هو الذي نقل إلى الغرب فنشأ أنصار الفلسفة الإسلامية في الفكر المسيحي، ونشأ التيار العقلي فيه داعياً إلى التوحيد بين العقل والإيمان كما فعل المسلمون، وانتهى الأمر بالمفكرين المسيحيين أنصار ابن رشد اللاتين بعد اكتشاف التناقض الجوهري بين العقل والإيمان في المسيحية[3] إلى إيثار العقل على الإيمان،

---

1. في شؤون عربية، العدد 15، ص242.

2. الموضع نفسه.

3. في المسيحية فقط يكون التناقض بين العقل والإيمان «جوهرياً»، أما في الإسلام «فلا»

فنشأ ما يسمى بالتيارات الإلحادية، وهي في حقيقة الأمر امتداد للاتجاهات العقلية للفلسفة الإسلامية التي تؤثر التوحيد على التثليث، وتفضل التنزيه على التشبيه. خرج الرشديون اللاتين يساهمون في وضع تراث عقلاني علمي جديد، ويبدأون عصراً جديداً هو عصر النهضة الأوروبي طبقاً للدرس الذي استفادوه من **حي بن يقظان** لابن سينا وابن طفيل معلناً بداية الدين الطبيعي، دين إبراهيم الذي أصبح الركيزة الأساسية في فلسفة التنوير» (د.إ، ص97).

وإذا كان من الصعب أن نعثر على نص آخر يمضي في الجرأة إلى حد التوكيد، كما في النص السابق، بأن التيارات الإلحادية الغربية امتداد للفلسفة الإسلامية وللتوحيد الإسلامي، فكثيرة هي بالمقابل النصوص التي تؤكد أن فلسفة التنوير فلسفة إسلامية: «الحقيقة أن فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ودعوتها إلى العقل والحرية والتقدم والمساواة دعوة إسلامية خالصة» (ت.ج.ب، ص111). والمسألة ليست مسألة مضمون فحسب، بل هي أيضاً مسألة تاريخ: «هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير والإسلام، تاريخية وفكرية. ويمكن القول بلا أدنى مبالغة إن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأة فلسفة التنوير وأحد روافدها التاريخية» (ت.ج.ب، ص109). وبالتالي مسألة أسبقية: فمرحلة التنوير «مررنا بها نحن أولاً» (ي.إ، ص47). ونقطة الخلاف الوحيدة هي معرفة هل مررنا بها قبل 14 قرناً أو قبل 11 قرناً؟ وهذه الحيرة من جانب حسن حنفي تعود إلى أنه يعتبر التنوير تارة معتزلياً وطوراً إسلامياً مطلقاً.ولكنه يميل في نهاية المطاف، وكما هو متوقع، إلى الرقم الأكبر: «شعورنا نحن هو الذي أعلن عن مبادئ فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرناً» (ت.ج.ب، ص117). وإذا كان «نقد الكتب المقدسة» أحد معايير مرحلة التنوير وتعبيراً أساسياً من تعبيراتها، فإن حسن حنفي لا يتردد، إثباتاً منه لأسبقية التنوير الإسلامي على التنوير الأوروبي، في القول بأننا «نحن» من علّم الغرب نقد الكتب المقدسة: «أما العصور الحديثة فإنها

= شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان. فإذا ما حدث تناقض بينهما في ذهن الفيلسوف فإنه يكون تناقضاً ظاهرياً محضاً» (د.إ، ص96).

تبدأ في الغرب بالقرن السابع عشر، عصر العقلانية وبداية الإعلان عن سلطان العقل ونقد الكتب المقدسة أسوة بما قام به علماء الحديث لدينا من قبل» (ي.إ، ص25). وإذا كان الغرب يعتز «بعقليته الناقدة وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد»، فإن حسن حنفي يطيب له التذكير بأن «النقد كان وليد تراكم تاريخي من علماء المسلمين، خاصة من علماء الحديث في وضعهم نقد الرواية ومن الفقهاء في نقدهم للفكر والمجتمع» (د.إ، ص102-103)[1].

---

1. هذه النزعة الخلطية، التي تسمي الأشياء بغير أسمائها أو حتى بعكس أسمائها، فلا تتهيب من أن تعمِّد ضبط أسانيد الرواية «نقداً» للكتب المقدسة، تأخذ شكلاً فصامياً عندما تماهي بين تفسير الكتب المقدسة ونقدها في النص التالي: «لم يحدث التنوير الإسلامي عن طريق الشك في صحة الكتاب، فالكتاب وثيقة صحيحة تاريخياً بمقاييس النقد التاريخي، بل عن طريق مناهج التفسير» (ت.ج.ب، ص112). ولنتخيل كم كان علماء التفسير أو الحديث المسلمون سيتعوذون بالله فيما لو وجد من يلقبهم في زمانهم بـ«نقاد الكتب المقدسة»! وعلى كل، وجرياً على مألوف عادته، فإن حسن حنفي أول من ينكر في نص لاحق أن يكون ضبط أسانيد الرواية نقداً، أو حتى معرفة تاريخية: «إن التواتر يعطي أخباراً وأقوالاً وأفعالاً، ولكنه لا يعطي معرفة وتحليلاً لحوادث التاريخ ودلالاتها وقوانينها. لا تأتي المعرفة التاريخية من التاريخ، بل من قال يقول، أي من شخص ورواية، عن طريق السند. وما يأتي ليس فكرة جديدة أو قانوناً تم اكتشافه، بل قولاً مأثوراً معروفاً منقولاً حرفاً بحرف ولفظاً بلفظ» (د.إ، ص322). وفي فقرة تالية من النص نفسه يغلو في نقد «نقد الرواية» إلى حد اتهامه بالشكلية والخارجية لأن الشعور التاريخي الذي صدر عنه «كان شعوراً ناقلاً وليس مبدعاً، لا يصيغ قوانين حركة التاريخ بل ينقل الرواية من الأذن إلى الذاكرة إلى اللسان، من السماع إلى الحفظ إلى الأداء»، ناهيك أصلاً عن أن «مناهج الضبط والتحقق من صدق الرواية لم تستطع منع الوضع وتحريف الصحيح» (المصدر نفسه، ص335). وفي نص آخر ينفي حتى صفة العلم عن مناهج «النقد التاريخي» عند القدماء لأنها لم تنشأ بدافع الشك بل «بدافع الحرص على صحة النصوص». ومن ثم فهي «علوم أقرب إلى التقديس والاحترام وأقرب إلى الإيمان الديني منها إلى البحث الأكاديمي الصرف. فكتب الحديث مثل «البخاري» تقرأ عادة للتبرك ولدرء الأخطاء وجلب المنافع. وكتب التفسير مثل «الطبري» تحظى من الاحترام بقدر لا يسمح بالمناقشة والحوار. وكتاب «الأم» للشافعي أو «موطأ» الإمام مالك أو «مسند» الإمام ابن حنبل مواطن للتصديق ومصادر للمعرفة، وسيرة ابن هشام تتحد بشخص النبي ولا يجوز المساس بها» (د.إ، ص55).

وإذا كان التيار العلمي، بعد للتيار العقلي، هو الوجه المشرق الثاني للحضارة الغربية، فثانية الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها في رأي نافي التأثرية ومثبت التأثيرية هي أن «التراث الغربي هو ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم» (د.إ، ص93). فـ«العلوم الغربية الحديثة»، وإن نشأت متأخرة «ألف عام»، لم تنشأ إلا «بفضل الترجمة من الأنا إلى الآخر، من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية» (د.ف، ص115). وأكبر مؤثر في الغرب من هذا المنظور هو ابن رشد كذلك. فكما خرج التيار العقلاني الغربي من جعبته، «خرج التيار العلمي أيضاً وريثاً له»[1]. وليس هذا فحسب، بل إن كثرة من علوم الغرب التطبيقية تدين بنشأتها لواحد من أكثر تصورات فيلسوف قرطبة ميتافيزيقية، نعني «خلود النفس الكلية»: «فقد انتشر هذا التصور في الفكر المسيحي في العصر الوسيط وتبناه أنصار ابن رشد اللاتين حتى عصر النهضة وقرن آخر بعده، فنشأت علوم الحياة والبيولوجيا والفزيولوجيا، وتم اكتشاف الدورة الدموية» (د.إ، ص99).

ماذا يبقى للغرب بعد العقل والعلم؟ لاهوته طبعاً. ولكن مديونية الغرب اللاهوتية للتراث العربي القديم لا تقل عن مديونيته العقلية والعلمية له. فمن «التوحيد عند الفلاسفة والتنزيه عند المعتزلة» ومتجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني (فكل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك)»، خرج التصور الإسلامي لله على «أنه مبدأ عقلي شامل، وليس إلهاً مشخصاً ذا جسم»، و«هو للتصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر، فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز والذي وصفه بسكال بأنه إله الفلاسفة المغاير لإله الإيمان الحي المشخص الذي يصلي له الناس. وهو التصور الذي طبع الذهن بطابع التوحيد كمبدأ معرفي وكمبدأ أنطولوجي وكمبدأ اكسيولوجي: عقل واحد، وعالم واحد، وإنسانية واحدة» (د.إ، ص97-98).

ومن لواحق اللاهوت الأخلاق. والحال أن «التصور المثالي للأخلاق»،

---

1. في شؤون عربية، العدد 15، ص242.

الذي تضافر «تراثنا الفلسفي مع تراثنا الكلامي عند المعتزلة» لتأكيده والذي «عبر عنه ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق أصدق تعبير»، هو الذي «امتد في الغرب وأصبح من أكبر مكاسب العصور الحديثة، وارتبط بالمثالية الغربية، خاصة عند ديكارت وكانط» (د.إ، ص98). ومن هذا المنظور اللاهوتي ـ الأخلاقي، كانت «البروتستانتية ذاتها أحد مظاهر امتداد التصور الإسلامي، وهو التصور الذي ظلت الحضارة الغربية تتشدق به وتعتبر نفسها لأجله ممثلة للإنسانية جمعاء» (د.إ، ص98).

وبمقتضى مبدأ المنشار الذي تقدمت الإشارة إليه فإن إثبات التأثير يقترن اقتراناً مباشراً أحياناً بنفي التأثر. ففيما يتعلق بالمنطق مثلاً، لا يتردد مؤلف «دراسات إسلامية» في التأكيد، من جهة أولى، بأن «الغرب قد تعلم المنطق على أيدي المسلمين» (د.إ، ص101)، ومن جهة ثانية بأن «المنطق الإسلامي» لا يدين لغير ذاته بميلاد ذاته: «إن تصنيف الفكر المشروح [الأرسطي] إلى جدل وبرهان وسفسطة وخطابة ومنطق وعلم وشبهة وشكّ، كل ذلك منطق إسلامي قرآني عرفه المسلمون وقننوه ابتداءً من القرآن. ولا عجب أن يكون منطقاً توصل إليه اليونان أيضاً بوجه عام وأرسطو بوجه خاص، فاتفاق النقل والعقل حقيقة إسلامية» (د.إ، ص162).

وحتى عندما يرتطم المنشار بـ«عقدة»، أي بموقف ثقافي لا يحتمل المكابرة فيما يخص واقعة التأثر، فإن القلم/المنشار كما يداوره حسن حنفي يعرف كيف يلتف حولها بتخريجه «التأثر» على أنه «تأثير مستعار». فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن عصر النهضة العربي كان بمثابة عصر ثانٍ للترجمة، ولكن عن الغرب لا عن اليونان هذه المرة. ولكن بما أن «الغرب مصادره في الشرق» (د.ف، ص107)، وبما أن الحضارة الغربية قامت «على أكتاف النهضة العربية» عن طريق «الترجمات العربية من خلال أسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية»[1]. وبما أن «العقلانية والعلمية والإنسانية الغربية هي تطوير لهذا الجانب فينا من تراثنا» (د.ف، ص167)، فنحن بالترجمة عن الغرب لا نسترد سوى ميراثنا: «إن حضارتنا ـ وإن تكن قد

1ـ في شؤون عربية، العدد 15، ص242.

توقفت عند ابن رشد ـ إلا أنها استمرت في الوعي الأوروبي، وبالتالي فإن النهضة الأوروبية ـ في الحقيقة ـ وريثة الحضارة الإسلامية. وحتى إذا ما أعجبنا في أجيالنا المتأخرة بالغرب وبأفكار الحرية والمساواة والعقل والعلم، فإن ذلك في حقيقة الأمر هو تطوير لأفكار المعتزلة والفلاسفة والأطباء والعلماء والمسلمين»[1]. وبعبارة بلاغية قديمة، إنها بضاعتنا تعود إلينا وإن بترجمة عن ترجمة كما لو بمرآة عاكسة: «إن ما سماه الغرب خطأً بدايات الامتداد الثقافي الغربي في الشرق هو في حقيقة الأمر بدايات رؤية الشرق لنفسه في مرآة الغرب. فكان الغرب مجرد عاكس للشرق، لأصوله وتراثه وقيمه وحضارته» (د.ف، ص75).

بل حتى عندما يكون المترجم هو حسن حنفي نفسه، وسواء ترجم عن سبينوزا «**رسالة اللاهوت والسياسة**» أو عن لسينغ «**تربية الجنس البشري**» أو عن سارتر «**تعالي الأنا موجود**»، فإن ما يفعله ليس ترجمة، بل تعريب لنص عربي فقد أصله ولم يبق منه سوى ترجمته: «أنا أستخدم التراث الأوروبي لهذه الغاية... عن طريق تقديم نماذج من التراث الغربي... وفي خط مواز أقدم نفس هذه اللحظات من تراثي القديم حتى أبين أن الآخرين، الذي أعتبرهم هدى للتقدم، هم في الحقيقة قد اهتدوا بنماذج قديمة لدي عند المعتزلة وابن رشد والنظام وأصحاب الطبائع»[2].

ومن الواضح إن هذا الإثبات للتأثير، بعد نفي التأثر، ينطوي على تناقض منطقي. فإذا كان التأثر مستحيلاً، فكيف يكون التأثير ممكناً؟ وبالفعل، إذا صح أن «كل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها، بناءً ومساراً، ومتمايزة عن غيرها وتختلف عنها في لحظتها التاريخية» (د.إ، ص288)، وإذا صح بالتالي أن «الحضارات لا تتأثر فيما بينها» وأن «الأثر والتأثر منهج معاب فكرياً وعلمياً» (د.إ، ص295)، فكيف يمكن، من وجهة نظر منطقية خالصة، القول عن الحضارة الغربية إنها «قامت على أكتاف حضارات أخرى»، وإنها ما وجدت إلا «بفعل أثر خارجي» (ت.ت،

1ـ في شؤون عربية، العدد 15، ص242.

2ـ المصدر نفسه، العدد 15، ص245.

ص51)، وإنها من شدة خضوع «ثقافتها للأثر والتأثر» (ت.ت، ص80) لم تكن سوى وعاء للحضارات السابقة عليها، وعلى الأخص «وعاء للحضارة الإسلامية» (ت.ت، ص154)، الخ؟

ومثل هذا التهافت المنطقي يطالعنا في فرضية الانقطاع بين الفكر ومصدره، وهي الفرضية الموظَفة على سعة في نفي الأثر والتأثر بين الحضارات، وبالتالي في نفي الحاجة إلى المنهج التاريخي الذي يردّ أو يعيد ربط الظواهر الفكرية بأصولها في المكان والزمان. فإذا صح أن «ما يهم هو الفكر لا المصدر» (د.إ، ص126)، بحكم «مثالية» الأول وتاريخية الثاني، فكيف يمكن في آن واحد، ومن وجهة نظر منطقية خالصة، «صرف النظر عن مصدر الحكمة» (د.إ، ص194) عندما يكون بيت القصيد نفي تأثر الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات السابقة عليها، ثم «إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر» (د.إ، ص126) في كل مرة تدعو فيها الحاجة ـ وهي حاجة سيكولوجية ـ إلى استعراض ما تدين به الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية بالجملة والمفرق معاً؟ وإذا كان «الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ» (ت.ت، ص70)، فكيف يمكن، منطقياً، تغييب التاريخ تغييباً مطلقاً لصالح الفكر تارة، وإحضاره إحضاراً مطلقاً على حساب الفكر تارة أخرى، تبعاً لكون المطلوب نفي التأثر أو إثبات التأثير؟ **أمن جهة هوية بلا ذاكرة، ومن الجهة الثانية ذاكرة بلا هويّة؟**

بيد أن التناقض لا يبقى عند حسن حنفي مجرد تناقض منطقي أو شكلي، بل يمتد – كما بتنا معتادين على ذلك – إلى أسّ موقفه الفلسفي. فهذا النصير اللامشروط للتطهرية الحضارية يتولى بنفسه في بعض النصوص الأخرى – والنادرة والحق يقال – دحض الأسس النظرية للنزعة الانغلاقية في فلسفة الحضارة. ففي رد له على المحاضرات الثلاث التي ألقاها روجيه غارودي في القاهرة في أواخر عام 1969، أعلن معارضته الصريحة القاطعة، فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الحضارات، لمنطق «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا». وبعبارة أخرى، أعلن عن رفضه تأسيس الأنثروبولوجيا الحضارية على مبدأ «المحاسبة القومية»، وعن شجبه أية محاولة لتطبيق

«عقلية الاستيراد والتصدير» في مجال التبادل الحضاري. ولئن كان روجيه غارودي قد خصص أولى محاضراته المشار إليها لموضوع «دور الحضارة العربية في التاريخ»، فقد ركز حسن حنفي نقده، في رده الذي نشره في مجلة «الكاتب» في كانون الثاني 1970، على التنديد بموقفين متضامنين نظرياً ونفسياً: التصور القومي للعلم والتعاطي الماضوي مع التراث. ولا شك عندنا في أن الصفحة التالية هي من أجمل الصفحات التي خطها قلمه ومن أكثرها سداداً:

«استمعنا إليه [غارودي] وهو يحاضر في الحضارة الإسلامية وفي الإسلام كما نستمع إلى شيخ الأزهر، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة إرضاء لأذواقنا... ولم نكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر. بل كان كل منا يثني على صاحبه. كان يمدح في الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم ويثني على الإسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية... وكنا نحن بدورنا نثني على هذا المستشرق المنصف للحضارة الإسلامية، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة والإنجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث... أما محاضراته الثلاث فلم تتعد المحاضرة الأولى منها عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية، التي يسودها التصور القومي للعلم. نفخر بحضارة الماضي دون أن نضع أسساً علمية لدراسة تراثه، ونزهو بالمنهج التجريبي دون أن نحاول استخراج أسسه أو أن نعلم آخر تطوراته. والتصور القومي للعلم في حقيقته لا يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر والإحساس منا بالنقص وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالآباء والأجداد...

«خلاصة القول إن دور العرب في التاريخ لم يتعدَّ ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا، وما نكرره نحن على غير وعي منا. وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليمه لأوروبا... نقلنا إلى الغرب أو نقل الغرب عنا... أخذ منا الغرب

كما نأخذ عنه الآن، وهذه بضاعتنا رُدت إلينا... نهضة الغرب ترجع إلينا، كما أن نهضتنا الحالية ترجع للغرب، واحدة بواحدة، فلا هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم، ولا نحن أفضل منه لأننا أعطيناه بالأمس...

«هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية، وعلى تعويض ذلك بماضي الآباء ومآثر الأجداد وبما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم... وخطورة هذا التصور أنه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة الشيء الكثير. فما دمنا قد كنا سادة الأمس فلا ضَيْرَ أن نكون عبيد اليوم، وإن كنا عبيد اليوم فيغفر لنا أننا كنا سادة بالأمس. إن جهلنا النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالأمس الذي يشهد له الجميع ونحن نُسَرُّ لشهادتهم. وإنه لتصور، حتى من الناحية القومية المحضة، ضار بالشعور القومي لأنه يخدّر أكثر مما يحث على البحث» (ف.م، ص156-160).

مغالطة «التشكل الكاذب»

إذا كانت هذه المفارقة، التي تقوم في أحد قطبيها على إدانة التصور القومي للعلم وفي قطبها الآخر على ممارسة التطهرية الحضارية القومية، تنهض قرينة إضافية على الطابع العصابي للأنثروبولوجيا الحضارية الحنفية، فإننا لن نوفي هذا الطابع حقه من التحليل ما لم نفرد فقرة على حدة لما سنسميه بمغالطة «التشكل الكاذب».

ولنبادر إلى القول حالاً إن هذه المغالطة، التي قبس حسن حنفي فكرتها عن شبنغلر/بدوي كما رأينا، تتيح للمنشار المزدوج الفاعلية الذي آلت إليه الأنثروبولوجيا الحضارية بين يديه، أن يلفّ عند الضرورة حول «العقدة» مهما يكن من كؤودها وأن ينفي الأثر والتأثر حتى في بعض الحالات التي لا يكون فيها من سبيل إلى المماراة في التلاقي أو التفاعل بين الحضارات كما في حالة الفلسفة العربية الإسلامية التي نشأت وتطورت بالتماس المباشر – عن طريق الترجمة والشرح – مع الفلسفة اليونانية، والتي ظلت إلى النهاية مرفوضة من بعض المتكلمين (الغزالي، الشهرستاني) ومن

غالبية الفقهاء (ابن قتيبة، الماتريدي، ابن الصلاح، ابن تيمية) بحجة أنها «دخيلة»، «مستوردة» باللغة الأيديولوجية المعاصرة. فظاهرة «التشكل الكاذب» تملك الامتياز التالي، وهو أنها **لا تلاحظ ما قد يكون بين الحضارات من تشابه إلا لتنفي ما بينها من تفاعل**. وبالفعل كان شبنغلر يعتقد، هو الآخر، أنه ليس بين الحضارات اتصال أو حتى تأثير وتأثر، «وأن لكل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائناً عضوياً، تكوّن وحدة مقفلة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، أو من تشابه في أسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، إنما هو وهم فحسب. إنه تشابه في الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر، لأن كل حضارة تعبير عن الروح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الأخرى في جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها»[1]. وفي سياق هذه الانفصالية الكيانية، وفي معرض الحديث عن «مشكلات الثقافة العربية» تحديداً، يصوغ شبنغلر فرضية «التشكل التاريخي الكاذب». وحتى نفهم هذه الفرضية لا بد أن نعود، مع مؤلف «**أفول الغرب**»، إلى أصولها لدى علماء الجمادات: «في طبقة صخرية من الأرض تحتجب بلورات جماد من الجمادات. ثم تتشكل فيها صدوع وشقوق، فيرشح الماء ويغسل شيئاً فشيئاً البلورات، فلا يترك منها سوى شكلها الأجوف، وفي وقت لاحق تطرأ ظاهرات بركانية فتقوض الجبل، فتنداح عبر طبقات الصخر كتل منصهرة لا تلبث أن تتجمد فيها وتتبلور بدورها. ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك في شكلها الخاص، بل تكون مضطرة إلى ملء الأشكال القائمة، فتنجم عن ذلك أشكال مزوّرة، بلورات تناقض بنيتها الداخلية عمارتها الخارجية، صنف صخري يتجلى في هيئة مجانبة. ذلك هو ما يسميه علماء الجمادات بالتشكل الكاذب»[2]. ويضيف شبنغلر: «إنني

---

1. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984)، مادة «شبنجلر»، الجزء الثاني، ص12.
2. أوسفالد شبنغلر، **أفول الغرب، رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني** Le déclin de l'Occident, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle، الترجمة الفرنسية بقلم م. تازروت (منشورات غاليمار، باريس 1948)، الجزء الثاني، ص173.

أسمي تشكلاً تاريخياً كاذباً الحالات التي تنتشر فيها ثقافة أجنبية قديمة وتغطي وجه الأرض بقوة تحول بين أية ثقافة جديدة وبين التنفس، بحيث لا تتوصل هذه الثقافة الجديدة، في ميدانها الخاص، إلى تطوير أشكالها التعبيرية الخالصة، وكم بالأولى إلى الإنضاج الكامل لوعيها بذاتها. فكل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن يصب في القوالب الفارغة لتلك الحياة الأجنبية عنها، فتتحجر المشاعر الفتوية في الأثافي الرثة البالية، وبدلاً من أن تندفع إلى الأعلى القوة الغاذية المستقلة، لا ينبث في الأغصان العملاقة سوى نسغ الحقد على القوة الغريبة. ذلك هو وضع الثقافة العربية»[1].

إننا لا نريد هنا الدخول في تفصيل معنى «الثقافة العربية» عند شبنغلر، ولا في تفصيل كيفية سريان مفعول التشكل التاريخي الكاذب عليها. وحسبنا أن نلاحظ أن شبنغلر يرى أن «هذه الثقافة لم يقيض لها أن تصير عربية فعلاً» وتنضو عنها قوالبَ ما قبل تاريخها إلا مع الإسلام الذي وجدت فيه «تعبيرها الحق» والذي مكّنها من «الانعتاق نهائياً من التشكل الكاذب»[2].

والآن لنرَ كيف ينقلب هذا المفهوم الشبنغلري بقلم حسن حنفي، بالطريقة «الاستغرابية» إياها، إلى مغالطة.

هناك أولاً المصطلح بحد ذاته. فالمقابل الأجنبي الذي يضعه حسن حنفي لمصطلح التشكل الكاذب هو La pseudo-morphologie، (د.إ، ص216)، والحال أنه عند شبنغلر La pseudomorphose. ولو كان حسن حنفي اطلع على «**أفول الغرب**» مباشرة لعلم أن المصطلح مأخوذ من قاموس علم طبقات الأرض والجمادات، ولا مجال البتة للخلط بينه وبين مصطلح المورفولوجيا المأخوذ من قاموس علم النبات والحيوان. ولعل مرد هذا الخلط أن شبنغلر يستعمل مصطلح المورفولوجيا في عنوان كتابه بالذات: «**رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني**»: ولكن على حين أن هذا المصطلح مركزي وكلي الصلاحية في فلسفته في التاريخ التي تقوم على الاعتقاد بأن

---

1. الموضع نفسه.
2. المصدر نفسه، ص279.

شكل (Morphé) تطور الحضارات واحد في كل مكان وزمان، فإن مفهوم التشكل الكاذب Pseudomorphose هو بالأحرى مفهوم جزئي وتخصيصي ولا يستخدمه إلا في تحليله لتطور الحضارتين العربية والروسية.

ثم إن التشكل الكاذب لا يعني عند شبنغلر سوى اضطرار الحضارة الفتية إلى صبّ قواها وبلورتها في القوالب الجاهزة للحضارة الهرمة الزائلة. أما لدى حسن حنفي فالآية تكاد أن تكون معكوسة تماماً: فليس التشكل الكاذب هو القديم الذي يفرض أشكاله على الجديد، بل هو الجديد الذي يضيق بحدوده في فيعود إلى إحياء القوالب القديمة لأنها أكثر اتساعاً وأكثر موافقة لحرية التعبير والتبلور. ولنتأمل في التعاريف الثلاثة التالية:

- «هذه ظاهرة لغوية محضة تعرف باسم التشكل الكاذب Pseudomorphologie، تحدث عندما تلتقي حضارتان: الأولى ناشئة (الإسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أو اليونانية أو الهندية أو الرومية، إلخ). فتستعير الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة، وتعبر عن معانيها من خلالها، بعد أن تتخلى عن ألفاظها الخاصة التي لم تعد قادرة على التعبير عن كل المضامين الجديدة المعاصرة» (د.إ، ص216).

- «لقد تم اللقاء الأول بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة «التشكل الكاذب Pseudomorphologie» التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر، وهي ـ في رأينا ـ ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الأكثر قدرة على التعبير عن المضمون الأول الذي لم تستطع اللغة القديمة للتعبير عنه» (ف.م، ص61).

- «وقد حدثت ظاهرة لغوية فريدة هي ظاهرة «التشكل الكاذب» عندما أسقطت الحضارة الإسلامية الناشئة لغتها العقائدية الخاصة ووضعت محلها لغة العصر، لغة الحضارات القديمة ـ وليست بالضرورة اللغة اليونانية ـ لأنها كانت لغة العصر في ذلك الوقت، وعبرت عن مضمون

الحضارة الإسلامية التي لم تعد اللغة الدينية القديمة قادرة على التعبير عن كل إمكانياتها وهي في مواجهة حضارات مجاورة تنتشر فوقها تحتويها وتتمثلها» (د.إ، ص92).

وأول ما يلفت النظر في هذه التعاريف انعدام الإحالة فيها إلى ظاهرة التشكل الكاذب باعتبارها ظاهرة فيزيقية تقع تحت رصد علماء الجمادات، وعدم إقامتها بالتالي توازياً بين التشكل الكاذب الصخري والتشكل الكاذب التاريخي. ولهذا يبدو مفهوم التشكل الكاذب هلامياً ومعلقاً في الفراغ عند حسن حنفي، في حين أن سحبه من علم الجمادات على فلسفة التاريخ لدى شبنغلر يعطيه الصلابة البنيوية والمرونة الوظيفية التي يفترض أن يتمتع بها كل مفهوم. وفضلاً عن ذلك، فإن الاسم فيه لا يطابق المسمى عند حسن حنفي. فالظاهرة التي يتحدث عنها ـ والتي لا تعدو أن تكون ضرباً من الاستعارة أو الاقتباس أو الأخذ والعطاء بين الحضارات ـ لا يصح وصفها أصلاً بأنها «تشكل» ليصار تالياً إلى وصف هذا التشكل بأنه «حقيقي» أو «كاذب». فالتشكل يفترض اللدائنية. واللدائنية هي، بالفعل، القاسم المشترك بين المادة البركانية المصهورة وبين الاندفاعات الفتوية للحضارة الغضة. فإن جاء التشكل بعد ذلك تلقائياً وحراً، قيل عنه إنه تشكل حقيقي. أما إذا كان جبرياً ومسبق التعين، بحكم الوجود المسبق للبلورات الجوفاء أو للقوالب الجاهزة التي ستصبّ فيها المادة اللدنة، فيسمى عندئذ كاذباً. والحال أن شرط اللدائنية غائب تماماً عن الظاهرة التي يصفها حسن حنفي تحت اسم التشكل الكاذب. فلا المادة التي تتخلى عنها الحضارة الناقلة ولا المادة التي تأخذها عن الحضارة المنقولة عادمة الشكل. بل هي على العكس تامة التشكيل والتكوين. وما دام حسن حنفي يصر على وصف هذه المادة بأنها لغوية خالصة، فلا جدال في أن الألفاظ، من حيث هي أوعية للمعاني، يمكن أن تعد نماذج لسبق التكوين. وقد تكون اللدائنية في هذه الحال صفة للمعاني، ولكنها ليست بحال صفة للألفاظ التي لا تتغير مورفولوجيتها مهما تغيرت دلالاتها. ثم إن هذه المغالطة بصدد الموصوف تقترن بمغالطة بصدد الوصف: فهذا «التشكيل»، الذي ما هو بتشكل بحكم غياب شرط اللدائنية، لا يحتمل الوصف بأنه «كاذب» بحكم غياب شرط الجبرية. فحسب مؤلف

«دراسات إسلامية»، ليست الحضارة المنقولة هي التي تفرض بلوراتها أو قوالبها أو ألفاظها على الحضارة الناقلة، بل إن الحضارة الناقلة هي التي «تترك لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه» لتتبنى لغة الحضارة المنقولة «الأكثر قدرة على التعبير» عن «المضامين الجديدة المعاصرة». فلو جاز الكلام هنا عن «تشكل» لما جاز وصفه إلا بأنه «حقيقي». ذلك أن الظاهرة الموصوفة ظاهرة اختيارية أكثر منها ظاهرة جبرية. ولا غرو ألا يستطيع حسن حنفي هنا مجاراة شبنغلر في حديثه عن «نسغ الحقد» الذي يسري في عروق الحضارة الجديدة على الحضارة الأجنبية التي تشد وثاقها إليها بأغلال قوالبها القديمة. فحيثما ينعدم الإكراه لا يكون ثمة مجال للكره. وعلاوة على الجبر فإن «للتشكل الكاذب» عند شبنغلر معنى «التعتيق»، بينما له في النصوص الثلاثة التي بين أيدينا، علاوة على الاختيار، معنى «التجديد». فما تتعتق منه الحضارة الجديدة ليس القوالب البالية المفروضة عليها من حضارة مخارجة لها وأعتق منها، بل هو ما تقادم وتهارم من قوالبها هي نفسها وما بات عاجزاً من الألفاظ عن التعبير عن قوة الحياة التي لا تزال تنبض في عروقها. ومن هنا فإنه لتناقض أن توصف هذه الظاهرة، التي تتيح للحضارة الناقلة أن تبقى معاصرة للعصر، بأنها «تشكل كاذب» إلا إذا فرضنا ـ وليس هذا فرض حسن حنفي طبعاً ـ أن هذه الحضارة لا قدرة لها على المعاصرة أصلاً ولا تملك من الحيوية الذاتية ما يؤهلها للاستمرار في البقاء والتجدد.

إن المرء لا يملك إلا أن يتساءل عن سر افتتان حسن حنفي بفرضية التشكل الكاذب التي أحصينا نحو عشرين موضعاً ورد فيها ذكرها وتعريفها في كتاباته. وفضلاً عن أنها، كما تقدم البيان، غير مطابقة لموضوعها ولا تمت بصلة إلى فرضية شبنغلر إلا بالاسم[1]، فإن حسن حنفي يصر إصراراً ملفتاً للنظر على تطبيقها على الحضارة العربية في طورها الإسلامي، أي

---

1. بهذا المعنى لا يجانب حسن حنفي الحقيقة عندما يقول إنه منذ أن قرأ «الاصطلاح» لأول مرة وعرفه بالمصادفة وهو بصدد قراءة كتاب عبد الرحمن بدوي عن شبنغلر وهو يستعمل اللفظ «دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره».

على وجه التحديد في الطور الذي أتاح لها فيه الإسلام، برأي شبنغلر، أن تنعتق نهائياً من كل تشكل كاذب.

ويخيل إلينا أن السر في هذا الافتتان لا يكمن في الموصوف: «التشكل» بقدر ما يكمن في الصفة: «الكاذب». فبما أن «التشكل» هو، في تأويل حسن حنفي للفرضية الشبنغلرية، محض مرادف «للتأثر»، فإن امتياز هذه الفرضية يكمن في قابليتها للتوظيف، لا في نفي التفاعل بين الحضارات فحسب، بل حتى في نفي التأثر في حال وجود قرائن وأدلة قاطعة على حدوثه. فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن الفلسفة العربية الإسلامية استقت مباشرة من معين الفلسفة اليونانية عندما استعارت للفظ «الله» ألفاظ «المحرك الأول» و«العلة الأولى» و«العقل الفعال» و«الصورة المفارقة». وحسن حنفي يقر في أكثر من موضع، وهو العدو اللدود لمنهج الأثر والتأثر، بحدوث مثل هذا التأثر. ولكنه لا يشق عليه أن ينكر هذه البداهة ـ وإنكار البداهة استراتيجية أثيرة عند حسن حنفي ـ بالاعتماد على نظرية التشكل الكاذب. فنعم، حدث تأثر، ولكنه تأثر «كاذب»! ولنرَ، من خلال النص التالي، كيف يتيح «التشكل الكاذب» لحسن حنفي أن يمارس على أتم وجه منطقي هواية نفي الإثبات:

«عند الفلاسفة حدثت عملية حضارية أخرى يمكن تسميتها «التشكل الكاذب»، يتم بواسطتها التعبير عن مضمون إسلامي أصيل في صورة لفظية من بيئة أخرى متاخمة. فالمعنى الذي ينتج في الغالب من فهم لنص أو تفسير له يعبر عنه بلفظ أجنبي أصبح شائعاً ومألوفاً، وصار جزءاً من ثقافة المفكر العامة. فمثلاً «العقل الفعال» اصطلاح من بيئة ثقافية مغايرة هي الثقافة اليونانية، يمكن التعبير به عن المعنى العقلي لله في إحدى صفاته وهو العلم في نظرية النبوة أو القدرة في نظرية الخلق. فمن يطلق عليهم اسم «المشاؤون المسلمون» هم في الحقيقة مفكرون قاموا بالتعبير عن مضمون إسلامي أصيل في قالب لفظي انتشر في بيئتهم، وتشبعوا به من ثقافتهم، واستعملوه في لغتهم. فالتشكل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصة بالاصطلاحات، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ

مستعار من بيئة ثقافية أخرى دخل إلى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شائعاً مألوفاً. والتشكل هنا يعني التعبير عن مضمون أصيل، وهو المعنى، في صورة مغايرة له مستعارة هي اللفظ، وهو كاذب لأنه لا يمس الجوهر أو المضمون ولا يمس إلا العرض وهي الصورة» (ت.ت، ص142-143).

وهذه الفكرة الأخيرة عزيزة جداً بطبيعة الحال على حسن حنفي، وهو لا يفتأ يرددها ويقلبها بأشكال شتى. وذلك هو الغُنْم الكبير الثاني لنظرية التشكل الكاذب التي تتيح له، على هذا النحو، لا أن ينفي التأثر في حال ثبوته فحسب، بل أن يدمغه أيضاً باللفظية والشكلية والعرضية والخارجية بكل إيحاءاتها التحقيرية: «لو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين، وظهر تشابه بين ظاهرتين، فإن التشابه قد يكون في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً وتأثراً بل هو استعارة. ولا يكون في المعنى أو في الشيء، بل يكون في الشكل أو في الصورة، واللغة هي صورة الفكر وشكله ووسيلة التعبير عنه. إذ أنه يحدث بنشأة حضارة ما وتطورها أنها تمتد حتى تصل إلى حدود حضارات أخرى سابقة عليها في الزمان... فيحدث أن تسقط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة وتستخدمها للتعبير عن المضمون القديم. وهذا هو ما يسمى بالتجديد. وهذه هي إحدى طرقه بالاستعارة اللغوية... وهي استعارة للشكل دون المضمون، وتجديد للصورة دون الفحوى... والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثراً أو تأثراً لأن الألفاظ مشاع بين الجميع» (ت.ت، ص80-81)[1].

هذا التوظيف القيمي لفرضية «التشكل الكاذب»، التي هي في أصلها الشبنغلري فرضية معرفية، يأخذ في نص آخر، بالإضافة إلى البعد الدفاعي، بعداً هجومياً، ليجمع ـ كما في مفارقة الحجر الذي يصيب عصفورين ـ بين تكبير الذات وتصغير الآخر. ففي معرض المفاضلة

---

1. بالطبع، يتفق لحسن حنفي، على عهدنا به، أن يناقض نفسه بنفسه حتى في هذا المجال. أفليس هو القائل في تعريف آخر لظاهرة التشكل الكاذب: «هي ليست مجرد ظاهرة شكلية، إذ بالتخلي عن اللفظ القديم البالي الذي لم يعد قادراً على التعبير وباستعمال اللفظ الجديد، تظهر معانٍ جديدة وأبعاد لم تكن معروفة» (د.إ، ص216)؟

المكروهة بين الأديان[1]، وفي إشارة لا تخفي غرضها إلى العلاقة بين الفلسفة اليونانية الرومانية «الوثنية» والديانة المسيحية الناشئة يقول صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»: «إن الحضارة القديمة تغلبت على الدين الجديد وتغلغلت إلى مضمونه وأصبحت بديلاً عنه، في حين أن الوحي الإسلامي استطاع تمثل نفس الفلسفة فيما بعد واحتواها وأخذها وسائل للتعبير دون أن يفقد جوهره ومضمونه. لقد شكلت الفلسفة القديمة الدين المسيحي تشكلاً حقيقياً في حين أنها شكلت الوحي الإسلامي تشكلاً كاذباً» (ي.إ، ص24)[2].

وإن لفرضية «التشكل الكاذب» مكسباً ثالثاً بعد. فالفكرة التي لا يني حسن حنفي يديرها كالاسطوانة هي أن «حضارتنا الآن تمر بمرحلة تاريخية مشابهة للمرحلة الأولى» (د.إ، ص114)، وأن «موقفنا الحضاري يواجه اليوم نفس الظروف» التي واجهت «موقفنا الحضاري الأول» (ف.م، ص56)، وذلك «من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة، هي الحضارة الغربية، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة هي الحضارة اليونانية» (ف.م، ص61). فالتقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية» (ف.غ.م، ص12)؛ إذ كما «واجه تراثنا الناشئ التراث اليوناني الوافد» قبل اثني عشر قرناً، كذلك فإننا «منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي» (ت.ت، ص152) الوافد علينا بدوره «من حضارة غازية تدعي العالمية» (ت.ت، ص26). والتشابه بين الموقفين لا يقف عند هذا الحد، بل يتعدى ذاته إلى التطابق؛ فنحن في الواقع ـ وكما سبق لنا أن رأينا ـ إزاء «ظاهرة واحدة تتكرر مرتين»؛ إذ كما «تم الالتقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري، تم اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداءً من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن» (ف.م، ص61). وأن تكون الترجمة عن

1. سبق لحسن حنفي نفسه، كما رأينا، التنديد بالمفاضلات التي من هذا القبيل.

2. ولنا أن نلاحظ أن حديث حسن حنفي عن «الدين» المسيحي و«الوحي» الإسلامي يدخل ضمن إطار المفاضلة إياها لأن لفظ «الوحي» لفظ ناطق بالمثالية وذو جدة لم يتأكله البلى وكثرة الاستعمال، بينما لفظ «الدين» بالمقابل «لفظ تقليدي لا يؤدي وظيفته في الإيصال و«قاصر عن أداء المعنى» و«مثقل بـ«تاريخ طويل من المعاني الوافدة عليه» و«يشير إلى التاريخ أكثر مما يشير إلى الوحي» (ت.ت، ص98).

حضارة غازية هي القاسم المشترك بين الموقفين، فهذا معناه أن ما يصدق على الموقف القديم ـ الذي حكمته ظاهرة التشكل الكاذب ـ يمكن أن يصدق بصورة شبه حرفية على الموقف الجديد. وخلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن فرضية التشكل الكاذب لا تؤدي دورها في خدمة الماضي وحده وتصفيته من «الأثر الخارجي»، بل تؤديه كذلك في خدمة الحاضر الذي تمس به الحاجة ـ وربما أكثر من الماضي ـ إلى التطهر والتطهير. وهكذا فإن «إعادة بناء الموقف القديم» ترمي، في المقام الأول، إلى السيطرة على «الموقف الحالي». و«الغاية من معرفة العمليات الحضارية التي ظهرت في تراثنا القديم في محاولته تمثل الحضارات المجاورة هي إعادة الكرّة مرة ثانية مع الحضارات المجاورة وعلى رأسها الحضارة الغربية وتمثلها وطيها داخل حضارتنا الناشئة» (د.إ، ص185). بهذا المعنى يصح القول بأن «التشكل الكاذب» هو بمثابة **آلية دفاعية ضد الحصر** الذي يفرزه الموقف الحضاري الراهن الذي هو إلى حد بعيد موقف غير مسيطر عليه؛ آلية دفاعية من شأنها تهدئة عقدة «اللهاث الحضاري» و«الفجوة» الآخذة بالاتساع باستمرار، وخوف الموت بـ«الصدمة»، أو بالأحرى بـ«التخمة الحضارية» تحت أكوام «النصوص المترجمة» (د.إ، ص91). ولكن كما في معظم المواقف العصابية فإن آلية الدفاع تقوم هنا على مغالطة، أو على «مسكوت عنه» كما يحلو للبنيويين أن يقولوا. فإذا صح أن «الحاضر يكشف عن الماضي، والماضي يعود حياً في الحاضر» من خلال «إعادة بناء الموقف» (د.إ، ص115)، إلا أنه لا يصح إطلاقاً إقامة علاقة مساواة بين الموقفين، القديم والجديد، والقول «إننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين». إذ ليس صحيحاً أولاً أن عصر الترجمة الثاني يكرر عصر الترجمة الأول. فعلى الرغم من وجود عنصر مشترك هو «الترجمة»، فإن العصر الحاضر لا يحتمل المقارنة مع العصر القديم لأننا اليوم في موقع «التبعية» بينما كنا بالأمس في موقع «الريادة» حسب التعبير المفضل عند حسن حنفي. وليس صحيحاً ثانياً أن التقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية». فالحضارة العربية الإسلامية عندما فتحت حدودها أمام الفلسفة اليونانية كانت في أوج نضجها ولم تكن

«ناشئة». كما أن المادة الفلسفية اليونانية لم تكن آتية من حضارة «غازية»، بل من ثقافة آبدة، متخلفة عن حضارة منقرضة، ولم يبق لها من أشكال الوجود سوى المخطوطات وبعض مراكز التعليم المهاجرة. وهذه الثقافة، المستمرة على كفاف بعد فناء الحضارة التي أنتجتها، غير قابلة بحال من الأحوال للمقارنة مع الحضارة الغربية الحديثة التي اجترحت ما لم يتمكن أعظم فاتح في التاريخ ـ الاسكندر المقدوني ـ من اجتراحه، وهو اتخاذ العالم بأسره مسرحاً لغزوها، واندفاعها إلى غزو الفضاء بعد انتهائها من غزو الأرض.

ولكن فرضية التشكل الكاذب لا تفيد فقط في بث ضرب كاذب من الطمأنينة ومن تهدئة للحصر بما تبثه في الذات المحصورة من **اعتقاد بالقدرة على السيطرة على الموقف الحالي من خلال مماثلته بالموقف القديم**، بل كذلك في دفع «شبهة التأثر الخارجي» الذي هو، بالإضافة إلى اللاشعور، معادل التأنيث أو الخصاء كما سنرى. فكما تشكلت الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية تشكلاً كاذباً، فأخذت عنها ألفاظ «العقل الفعال» و«المحرك الأول» و«واجب الوجود» و«الصورة المفارقة» بدون أن يكون في الإمكان القول إنها وقعت تحت تأثير التراث اليوناني، كذلك فإن الثقافة العربية الحديثة تستطيع أن تغرف على سعة من معين «ثقافة العصر وهي الثقافة الأوروبية» ولأن تأخذ منها «ألفاظ التقدم والإنسان والزمان والفعل والجماهير والسلوك والصراع والطبقة والتاريخ والتحرر والشعب» بدون أن يتعدى هذا التأثر «الاستعارة اللفظية» (ت.ت، ص110). فهو لن يكون اليوم، مثله بالأمس، سوى تشكل «كاذب».

واضح إذن أن فرضية «التشكل الكاذب»... استطالة لا غنى عنها للتطهرية الحضارية. فهي أداة للتصفية الدائمة، لا تتعقب أثر الآخر إلا لتمحوه، ولا تضعه بين قوسين إلا لتحذفه. والصراع مع هذا الآخر قد يكون في مقدماته صراعاً على المُلك، ولكنه في نتائجه صراع على الكينونة. فكأن النمط الوحيد لامتلاك الآخر هو تدميره. وقد يكون الملك أو عدمه جزئياً، ولكن التدمير لا يمكن إلا أن يكون كلياً.

هذا الشكل التدميري من الامتلاك ـ وهنا تعود المعطيات السيكولوجية إلى فرض نفسها ـ يجد نموذجه الأولي في الغريزة الاستحواذية الطفلية. فالطفل هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يخيل إليه أنه يمتلك ثدي الأم بافتراسه أو أنه يستحوذ على الدمية بتحطيمها. وليس من الصعب أن نعرّف التطهرية الحضارية ـ ولازمتها فرضية التشكل الكاذب ـ بأنها موقف طفلي من العالم. فالغريزة التي تصدر عنها هي الغريزة الاستحواذية بتأويلها الطفلي. فهي لا تقيم علاقة مع الموضوع إلا لتنفيه. «ذلك أن الاستحواذ على شيء ما يتطلب الاعتراف به على أنه غير الذات؛ ولكن حالما يتم الاستحواذ عليه يدخل هذا الشيء في ممتلكات الذات. فهي إذن تتضمن العلاقة مع الموضوع وتنفيها في آن معاً»[1].

هذا التذويب لغير الذات في ممتلكات الذات يجعل الغريزة الاستحواذية الطفلية أحق بأن توصف بأنها غريزة امتصاصية، أو حتى ابتلاعية. فالموضوع أو الآخر لا وجود له إلا برسم الابتلاع من قبل الذات أو الأنا. وحسن حنفي لا يتردد في استخدام التعبير. فعنده أن «ما حدث من نقل ابن رشد وغيره من المفكرين العرب والمسلمين إلى الغرب» لم يكن إلا «نوعاً من ابتلاع الشرق للغرب»[2]. وصحيح أن حسن حنفي يحاول التخفيف من وقع الكلمة، أو بالأحرى من عريها، بإضافته أن «هذا الابتلاع لم يكن نتيجة غزو عسكري... ولكنه نتيجة لانتشار حضاري طبيعي»؛ بيد أنه يصر بالمقابل على أن «الابتلاع» لا «التفاعل» هو قانون العمليات الحضارية لأنه لا مناص من أن تكون هناك «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة».

نحن إذن هنا أمام حالة موصوفة من حالات الهوية السلبية، أو ما يسميه هيغل التكوين السلبي للذات تأسيساً على نفي الآخر. وبديهي أنه عندما يكون وجود الآخر مستشعراً على أنه انتقاص لكينونة الذات، وملكه

---

1. فرانكو فورناري، الثقافة والجنس، ص15.
2. في شؤون عربية، العدد 15، ص242.

على أنه استلاب لها، فإن كل إمكانية لقيام علاقة تبادلية بينهما تنعدم. ذلك أن التبادل، أو التفاعل، لا يمكن أن يقوم إلا انطلاقاً مما تصح تسميته بـ«جدلية النقص والفيض». إذ «كلما زادت الذات تفرداً وأدركت أنها مغايرة للآخرين، ازداد وعيها بافتقارها إلى شيء ما يملكه الآخرون»[1]. وبعبارة أخرى، إن التبادل ـ وهنا التفاعل الحضاري ـ يقوم فقط متى ما كوّنت الذات ذاتها على أنها **فيض يحتاجه الآخر ونقص يحتاج إليه الآخر**، ومتى ما كونت الآخر على منوال تكوين ذاتها، أي باعتباره فيضاً تحتاجه ونقصاً يحتاجها. وهذا على العكس تماماً من الرؤية الطفلية اللاتبادلية للعالم التي لا تعيش فيض الآخر إلى على أنه نقص لها، ولا ترى من سبيل إلى زيادة ممتلكات الذات إلا بتجريد الآخر من ملكه.

ومن وجهة النظر السيكولوجية التي نحن بصددها الآن، تقدم الحياة الحبية للإنسان النموذج الأكثر طبيعية والأكثر اكتمالاً للعلاقة التبادلية. فالحياة الحبية للإنسان الراشد، أو الجنسية التناسلية على حد تعبير فرانكو فورناري، تفترض، أول ما تفترض، «تواجداً متوافقاً ومتبادلاً للفائض والناقص»[2]. ذلك أن جدلية الفيض والنقص هي المقوّم الأساسي للهوية الجنسية، سواء أكانت مذكرة أم مؤنثة. فـ«الهوية الجنسية تفترض الاعتراف بكون الذات مالكة لعضو تناسلي من جنس محدد، ومحرومة في الوقت نفسه من الجنس الآخر». ومن ثم فإن الجدل الذي يجمع بين الهويتين في العلاقة التبادلية جدل رباعي الحدود، أو ثنائي مزدوج: «إن الهويتين، المذكرة والمؤنثة، إذ تضعان نفسهما على أنهما وفرتان للذات تضعان أيضاً نفسهما على أنهما فاقتان بالإضافة إلى فوائض غير الذات». وبما أن الذات التناسلية تتعرف نفسها في الملك والحرمان معاً، في امتلاكها لعضو تناسلي وافتقادها للعضو الآخر، فهي بالتعريف ذات جزئية. وبهذا المعنى فحسب تكون نظرية أفلاطون عن انشقاق الكائن الكلي صحيحة: فمن هذا الانشقاق تتولد ذات جزئية هي بحاجة إلى ذات جزئية أخرى. ومن هنا حتمية الانفتاح على الآخر والتبادل.

1ـ فورناري، **الثقافة والجنس**، ص306.

2ـ المصدر نفسه، ص35، 305، 17 على التوالي.

ولكن الشكل الراشدي، أو التناسلي، ليس هو الشكل الوحيد للحياة الحبية عند الإنسان. فهناك أيضاً الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية. والحال أن «نفي الحاجة إلى موضوع آخر غير الذات هو السمة المميزة لكل الجنسية الطفلية، من حيث هي جنسية استمنائية متمركزة حول التخييلات أكثر منها حول موضوعات واقعية». وقد كنا رأينا أن التخييلين الأكثر مركزية في الجنسية الطفلية هما تخييل **العضو التناسلي الواحد الوحيد** وتخييل **الوالد الواحد الوحيد** اللذان هما لوهم كلية القدرة بمثابة اللحمة والسدى. والأسطورة المناظرة لوهم كلية القدرة هي أسطورة الكائن المكتفي بذاته والذي يعيش كل ما هو ليس إياه على أنه استلاب لوجوده. وبخلاف العضو التناسلي الجزئي، المذكر أو المؤنث، الذي يؤسس العلاقة التبادلية بحكم أن فيضه ونقصه ما هما بكذلك إلا بالإضافة إلى فيض ونقص العضو التناسلي الجزئي المناظر، فإن العضو القبتناسلي الكلي، الذي هو موضوع تنازع لا تبادل، **يقيم مع العالم علاقة من نمط نرجسي مطلق محورها الامتلاك التام أو الاستلاب التام**: «إن القبتناسلية، الواقعة تحت هيمنة الميل إلى تملك الأشياء الجيدة والميل إلى انتباذ الأشياء السيئة، تقف خارج دائرة التبادل، وذلك بقدر ما يكون الأنا القبتناسلي نفسه من خلال تملك كل شيء جيد وبقدر ما يكوِّن الآخر كموجود يحتوي في ذاته على الشيء السيء المتغوَّط، في إطار علاقة تقابل ضدي مناقضة لعلاقة التقابل التناظري التي تميز الأنا في العلاقة التبادلية التناسلية»[1].

وبقدر ما تؤهل التناسلية الراشدية لقيام نمط واقعي وموضوعي من العلاقات مع العالم الخارجي وموضوعاته ـ ومن هنا تضامنها الذي سلفت الإشارة إليه مع نمو الملكات المنطقية ـ فإن القبتناسلية الطفلية، التي تتعاطى مع تخييلات وأوهام (صورة الكائن الكلي، صورة العضو التناسلي الواحد الكلي، إلخ)، تنزع على العكس إلى إقامة نمط رمزي في التعامل مع العالم الخارجي. فهذا العالم يتجرد من صلابته الواقعية، الموضوعية، ليتحول بدوره إلى مادة هلامية قابلة للتشكل بشكل التخييلات والأوهام الناشطة على

1ـ المصدر نفسه، ص84 و148.

مسرح الذات النرجسية. وبعبارة أخرى، إن العالم يكف عن أن يكون عالم موضوعات ليصير عالم رموز. وهذه الرموز جنسية بالضرورة أو وثيقة الصلة على أي حال بالتصور الجنسي للعالم. آية ذلك أن الجنسية القبتناسلية نهمة، كتب عليها ألا تعرف الشبع أبداً. إذ أن المادة التي تتغذى بها ـ الأوهام ـ هي بذاتها مولدة للجوع. فهل يطفئ السراب العطش أم يزيده اعتمالاً؟

ومن منظور الرمزية الجنسية تقدم العلاقات بين الحضارات حقلاً فائق الخصوبة للترميز. فالتلاقي بين حضارتين غالباً ما يوصف بأنه تلاقح، والتلاقح غالباً ما يوصف بأنه خَصب أو عقيم، وغالباً ما يجمع، كما في الأيديولوجيا السائدة عن الذكورة والأنوثة، بين طرفين موجب وسالب. ولا يندر أيضاً أن توصف بعض العمليات الحضارية المقترنة بالعنف بأنها فتوحات، وفي مثل هذه الحال لا يندر أن توصف بعض القارات أو الأراضي المفتوحة بأنها عذراء أو بكر. بل لا يندر، في بعض الحالات الهمجية، أن يمارس الشعب الفاتح بحق الشعب المفتوح عمليات خصاء جماعية.

والواقع أن عملية التأثير والتأثر بين الحضارات قابلة لأن تقرأ، من قبل اللاشعور الفردي والجمعي على حد سواء، على أنها فعل مجامعة. ولكن في الحالة التي نحن بصددها فإن قراءة هذا الفعل أصح بأن توصف بأنها قبتناسلية منها بأنها تناسلية. فليس ما بين الحضارات ـ وهنا الشرق والغرب ـ تفاعل، أي علاقة تبادلية، بل امتلاك واستلاب، أي علاقة استحواذية. فالطرفان في هذه العلاقة ليسا شريكين يؤسس كل منهما ذاته على أنه «فاقة ووفرة معاً، نقص وفيض معا... نقص يتأمل ذاته في فيض الآخر وفيض يتأمل ذاته في نقص الآخر»[1]، بل هما بالأحرى عدوّان يعتقد كل منهما أن تأثره بالآخر خسارة له وتأثيره في الآخر كسب له، وأن فعله في الآخر توكيد لذكورته المطلقة، أي لامتلاكه العضو الفالوسي الكلي الجنس، وأن انفعاله بالآخر إشهار لحرمانه من هذا العضو السحري، وعلامة دامغة

1ـ المصدر نفسه، ص224.

بالتالي على تأنيثه وخصائه. ومن هنا ترزح علاقة التأثير والتأثر تحت وطأة ازدواجية وجدانية بالغة التوتر: فمن يحتل موقعه في القطب المؤثر يكن كمن يرتع في النعيم، ومن يحتل موقعه في القطب المتأثر يكن كمن يقبع في الجحيم. «إن الذات القبتناسلية تكوّن ذاتها على أنها تسلسل دائري لامتلاك مطلق ينقلب إلى استلاب مطلق، في دائرة يتعاقب فيها النعيم والجحيم الخياليان بلا انقطاع. أما التكوين التناسلي فلا يحتاج بالمقابل إلى جحيم أو نعيم، لأنهما كيانان خياليان. فمن خلال التناسلية تعرف الذات كيف تقبل نقص شيء ما بدون أن تشعر أنها مأخوذة في استلاب الجحيم، وتعرف في الوقت نفسه أنها تمتلك شيئاً ما بدون أن تعتقد من جراء ذلك أنها تمتلك النعيم»[1].

إن التصور الجنسي الطفلي الذي يغالي في تقييم العضو التناسلي المذكر ويهوّن من قيمة العضو التناسلي المؤنث، إذ لا يملك أن يتصور تبادلاً بين الذكورة ـ المترجمة إلى كلية قدرة ـ وبين الأنوثة ـ المترجمة إلى عجز وعنة ـ لا يملك كذلك، عندما يدرج الأنثروبولوجيا الحضارية في مدوّنة رموزه، أن يتصور تفاعلاً أو تكاملاً بين الحضارات. فالحوار الوحيد الذي في مستطاعه أن يتخيله للحضارات هو حوار السيد والعبد: «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»، «المعلم الأبدي والتلميذ الأبدي»، «ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع»، «الفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع»، الخ.

ويبقى السؤال: إذا كان جدل السيد والعبد هو جدل العلاقة الاستحوانية، أي جدل العلاقة القائمة على أنوية مطلقة لا تصون الحياة إلا عبر تدميرها، ولا تعترف بالآخر إلا بهدف استلحاقه بممتلكاتها، ولا ترمم طاقتها على الحياة إلا من خلال الاستدماج الهدمي لطاقات الحياة عند هذا الآخر، فمن هو المسؤول عن إنتاج وإعادة إنتاج هذه العلاقة؟ أهو السيد أم العبد؟

إن السؤال بحد ذاته قد يبدو خارجاً عن موضوعنا، كما أن إشكاليته تبدو وكأنها تسلم بأمر واقع يناقض تعريف الإنسان بالذات من حيث هو

1ـ الموضع نفسه.

طاقة حرية. ولكن الإجابة عن السؤال تبقى ضرورية لأن الأنثروبولوجيا الحضارية ليست علماً وصفياً خالصاً، بل هي أيضاً ـ أو يجب أن تكون ـ علماً غائياً. ناهيك عن أننا لسنا هنا بصدد حالة فردية، بل أمام نمط سيكولوجي معمم وردّ فعل جماعي يمكن استقراؤه لا في الحالة العربية وحدها، بل كذلك، وفي أرجح الظن، من خلال علاقة الحضارة الغربية بجميع الحضارات والثقافات المغايرة لها. آية ذلك أن الحضارة الغربية، التي ما صارت عالمية من خلال التفاعل مع الحضارات والثقافات المخارجة لها بل من خلال استلحاقها بها، والتي ما وحّدت العالم إلا من خلال تقسيمه إلى متروبولات ومستعمرات بالأمس، وإلى مراكز وأطراف اليوم، أنتجت وما زالت تعيد إنتاج علاقات تلاق حضاري أصح بأن توصف بأنها استحوانية تضادية منها بأنها تفاعلية تبادلية. فحيثما مرت عجلة هذه الحضارة ـ وهي لم تترك مكاناً لم تمر به ـ تركت شعوراً بأن «العلاقات بين الثقافات أحادية الطرف» بالضرورة: «الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية، والثانية مستقبلة مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية» (ت.ت، ص80). وإذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة فرويد القائلة إن العقدة الأكثر تواتراً التي صادفها في ممارسته التحليلية النفسية هي عقدة الخوف لدى الذكور من التأنيث، فلنا أن نفهم لماذا يأخذ الدفاع ضد هذه العقدة عند حسن حنفي شكل قلب للإشكالية الثقافية: فالخواء من الداخل والاستقبال من الخارج وفق للنمط المؤنث المستوهم كان قدر الحضارة الغربية المنسوجة كل ماهيتها من الأثر الخارجي ـ ولا سيما العربي الإسلامي ـ بينما قامت الحضارة العربية الإسلامية على مبدأ ذكوري خالص، غير مشوب بلوثة الأنوثة، لأنها كانت في جوهرها «مرسلة» ولم تكن إلا عرضاً «مستقبلة». وإذا كانت الآية قد انعكست بالنسبة إلى الثقافة العربية الحديثة، فهذا محض ظاهر خادع: فهي لم تتشكل بالحضارة الغربية إلا تشكلاً كاذباً، وحتى ما استقبلته بوساطة هذا التشكل الكاذب لم يكن على العموم إلا «إرسالية» سبق صدورها عنها، **وهو لا ينم عن لطخة تأنيثية بقدر ما ينبئ بدورة حضارية جديدة وفق إيقاع فالوسي (نهضة بعد سقوط)**. وعلى كل حال، إن للتأثير الغربي، حتى في حال

التسليم بوقوعه، مخفوض القيمة والفاعلية سلفاً، مثله مثل كل ما هو مؤنث، لأن «التراث الغربي يمكن اعتباره، على ما يقول القدماء، من علوم الوسائل، لا من علوم الغايات» (ف.غ.م، ص34).

لكن هذا القلب للإشكالية الحضارية، مهما أفلح في إنكار الواقع أو تنكيره، لا يفلح في إخفاء الأصل النفسي الذي يصدر عنه: فهو محض تعبير عن تفعيل عقدة الخصاء ونتيجة له. فإذا كانت «عقدة الخصاء تتفعل في كل مرة يحيا فيها الفرد، أذكراً كان أم أنثى، تجربة من تجارب «عدم الملك»[1]، فلا غرو أن تكون الحضارة الغربية مصدر تفعيل دائم لعقدة عدم الملك الأولى التي هي عقدة الخصاء، ما دامت قد نصّبت نفسها «مصدر كل علم، وما سواها من حضارات تعيش عليها، وتنتظر منها النظريات والمذاهب»، خالقة بهذا الموقف «لانحراف الحضارات غير الأوروبية كلها، وانحسارها عن واقعها، وبترها من جذورها، والارتباط بالحضارة الأوروبية والدخول في فلكها»، مما جعل «بلغة هيجل... كل حضارة مغتربة، خارج نفسها، مرتبطة بشيء خارج عنها» (ف.غ.م، ص14-15). علماً بأن جريرة الحضارة الغربية في الحالة العربية الإسلامية مضاعفة. فمع أنها «بنت» الحضارة العربية الإسلامية فإنها استخدمت سلاحها ـ وهو بالطبع سلاح مستعار نسبته من الأصالة كنسبة العضو المزدرع ـ أي كنسبة العضو الاصطناعي إلى الفالوس الحقيقي ـ أول ما استخدمته في طعن من أعارها إياه: «الأمة الأم... الأمة الإسلامية... قدمت له [للغرب] العلم والحضارة أثناء الحروب الصليبية وبعدها، فقابلها بعد ذلك بالغزو والاحتلال والسيطرة. علمتهم الأمة الإسلامية الرماية، فلما اشتدت سواعدهم رموها» (ي.إ، ص162).

ومرة أخرى تفرض الموازاة مع معطيات علم النفس نفسها. «إن نضج الإنسان معناه الانتقال من العلاقة الاستحوانية والمجامعة التدميرية القبتناسلية إلى المرحلة التناسلية باعتبارها غريزة جنسية مرتبطة بعلاقة تبادلية. وهذه سيرورة لا تتم إلا إذا تم إشباع الغريزة الاستحوانية إشباعاً

1ـ المصدر نفسه، ص145.

كافياً بفضل اكتمال عملية النمو»[1]. والحال أن سلوك الحضارة الغربية، الذي يتخذ هو الآخر شكلاً استحواذياً مسرفاً، يخلق موقفاً لا يساعد الحضارات والثقافات غير الغربية على تجاوز أزمة نموها لو على لأم شفتي الجرح الأنثروبولوجي. فبالأمس كانت الحضارة الغربية مصدر آلام مادية ومعنوية تند عن الوصف بالنسبة إلى بقية العالم الذي تحول إلى مستعمرة لها. واليوم لا يزال المنطق الحديدي لهذه النزعة الاستنزافية، التي من شأنها أن تعيد إلى ما لا نهاية إنتاج إشكالية المراكز/الأطراف، ساري المفعول وإن يكن تلبس شكلاً اقتصادياً أكثر عقلانية وأكثر إخفاء لعلاقة العنف العاري التي حكمت إشكالية المتروبولات/المستعمرات. ناهيك عن أن هذه الأنانية الاقتصادية[2] غالباً ما تقترن بنزعة استعلائية تصل إلى حد العنصرية السافرة أحياناً وتحتجب أحياناً أخرى خلف خطاب علموي. وبدون أن ندخل في مزيد من التفاصيل ليس هنا سياقه، نستطيع أن نخلص إلى الاستنتاج بأن الحضارة الغربية، الموسومة هي الأخرى ـ وربما أكثر من كل حضارة أخرى ـ بميسم الغريزة الاستحواذية، تخلق بالنسبة إلى الحضارات والثقافات المغايرة لها والمنجرفة في فلكها موقفاً لا يساعد شرائحها المثقفة على تجاوز ردود الفعل الطفلية، وحتى العصابية، التي لا تزال تميز أطروحاتها المكرورة، العُظامية والمنقطعة الصلة بواقع الأشياء، في مجال فلسفة الحضارة والتلاقي بين الثقافات. والحال أنه كما أن «العزوف عن كلية القدرة والاتجاه نحو طريق الواقع يفترض حدثاً واقعياً

---

1. الموضع نفسه.
2. غالباً ما تبرر هذه الأنانية عقلانياً بتأسيسها على المحاسبة. ولكن المحاسبة، بصرامتها العقلانية الظاهرة، قد تخفي بحد ذاتها دوافع سيطرة واستحواذ من النمط الشرجي كما تصفه أدبيات التحليل النفسي، وبخاصة إذا كانت جزئية. وذلك هو، في اعتقادنا، واقع المحاسبة الغربية إلى حد ما على الأقل. فلو كانت عقلانية وكلية حقاً لكان يفترض فيها أن تأخذ بعين الاعتبار، في بنود ميزانيتها التاريخية، جملة ما تدين به للشعوب المستعمرة سابقاً من فائض قيمة جرى (ويجري) نهبه منها وكان له، بالنسبة إلى الغرب، دوره الأكيد في اختصار مرحلة التراكم الابتدائي. وكما جرى التعويض من قبل ألمانيا على اليهود الذين وقعوا، سلالياً، ضحية الاضطهاد النازي، كذلك يمكننا تصور احتمال تعويض جماعي تدفعه البلدان المتقدمة للبلدان المتخلفة سداداً لذلك الدَّين التاريخي، وهذا بدون أن نتكلم عن «ديات» الملايين والملايين من الضحايا البشرية للاستعمار.

مخارجاً للطفل» يتمثل بـ«تكوين الأسرة باعتبارها مجال ثقة» وبـ«تلبية الوالدين الفعلية لحاجات الطفل بما ييسر نموه البدني والثقافي»[1]، كذلك فإن الانتقال من الأطروحات الهذائية الطفلية، التي تعتبر الأنثروبولوجيا الحضارية مجرد مجال للتنازع والاستئثار إلى أطروحات واقعية راشدة تتأول تلاقي الثقافات على أنه عملية تفاعل متبادلة، يفترض بدوره «حدثاً واقعياً مخارجاً» يتمثل بـ«تكوين أسرة للبشرية جمعاء» تعيد تأسيس «حوار الحضارات» من منطلق الشراكة والتكامل وتبني بين الثقافات المتلاقية «مجال ثقة» ييسر لها عبور «الهوة» الحضارية، واستكمال عوامل نموها، والانعتاق من أسر الترميز الجنسي بتثبيتاته الطفلية المانعة للنمو. وبديهي أن المبادرة في هذا المجال تعود إلى الحضارة الغربية لأنها هي التي حفرت تلك «الهوة» ولأنها هي وحدها التي تملك في المرحلة الراهنة القدرة المادية، التقنية والمعرفية، لمد الجسور فوقها ولوصل ما انقطع في جغرافية العالم وتاريخه.

---

1. فورناري، الثقافة والجنس، ص164.

الفصل السابع

التراث كأب مُسفَّل

إن التخييل الذي يكمن وراء فكرة التطهرية الحضارية ـ التي تتلبس هنا طابعاً وسواسياً تجوز معه قراءتها على أنها مكافئ على مستوى الثقافة لهاجس النظافة والاغتسال في التشكيلات الارتجاعية العصابية ذات الأصول الشرجية ـ هو **تخييل كلية القدرة**. فوحده من يتوهم القدرة في ذاته على إيجاد ذاته من ذاته يستطيع أن يستغني ـ بالوهم طبعاً ـ عن الآخرين الذين يقرأ وجودهم في هذه الحال على أنه انتقاص لوجوده وحدّ لكلية قدرته، وهذا في العلاقات ما بين الحضارات كما في العلاقات مع الناس. والحال أن تخييل كلية القدرة ـ كما دلت مباحث بيلا غرونبرغر وإريك فروم وجيرار ماندل وجانين شاسغيه سميرجل وفرانكو فورناري ـ هو **تخييل أموي**، أي تخييل مرتبط بالطور العُظامي والفردوسي للجنين في رحم أمه. ولكن كلية القدرة ليست هي الماهية الوحيدة أو المظهر الوحيد للتراث العربي الإسلامي في منظار حسن حنفي. فصحيح أن هذا التراث قد تبدى لنا حتى الآن، ومن مطل التطهرية الحضارية، وكأنه هو «الموجود الأول» الذي لا قبل قبله والذي لا بعد إلا بعده، أو كأنه هو «الموجود الكلي» الذي منه يمتح كل موجود وجوده، والذي «تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده» بما يغنيك عن اللجوء إلى الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر غربياً / غريباً يحمل اسم «هيغل أو ماركس أو فيورباخ». ولكن إلى جانب هذا الوجه الكلي والمجمل، ثمة للتراث وجه جزئي ومفصل يقع من الأول

على طرفي نقيض. فذلك التراث الذي أطلق الأمة في دورة حضارية كبرى، والذي كان حتى للحضارة الغريمة، أي الغربية، البذرة التي أتاحت لشجرتها أن تضرب جذورها في «محور التاريخ» وفي «مركز الثقل العالمي» وأن تمد أغصانها وأوراقها فيئاً للمعمورة بأسرها، ذلك التراث عينه يتكشف عن أنه كان، في بعض مراحله على الأقل، وفي بعض أجزائه على الأقل، الجرثومة التي جعلت «خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف».

وبالفعل، لقد كان كل ظننا حتى الآن أن تراث الأمة هو أثمن ما بحوزتها، لأنه «روحها» و«مصدر قوتها الرئيسية» و«محرك جماهيرها» ومحولها «من الكم إلى الكيف» ومَعْبَرها إلى المعاصرة عبر الأصالة، من حيث أنه «هو الحارس للذات، وسبب وجودها وبقائها، والضامن لأمنها ضد أخطار الغير» (د.إ، ص53). وانطلاقاً من فعل التراث في الأمة أو استمرار فعله في الأمة، إذ هو الذي «يمدها بتصوراتها للعالم ويحدد قيمها ويوجه سلوك أبنائها» (ي.إ، ص43)، جرت صياغة نظرية التراث «كمخزون نفسي عند الجماهير» «قادر على تحريك الجماهير وحشدها» وبعثها «في دورة ثانية للتاريخ» بحيث تكتب لها من جديد «وراثة الأرض وإمامتها». فالتراث ليس فقط ما هو «موجود في المكتبات والمخازن والمساجد»، وليس فقط «هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها وغير المنشور»، وليس فقط «دراسة الماضي العتيق الذي ولّى وطواه النسيان ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقّب عنه إلا علماء الآثار»، بل هو فوق ذلك، وقبل ذلك، «جزء من الواقع ومكوناته النفسية»، و«ما زال بأفكاره وتصوراته ومُثُله موجهاً لسلوك الجماهير في حياتها اليومية» (ت.ت، ص12-13)، وما زال بنصوصه فاعلاً «في سلوك الناس» ينشئ «الحركة من خلال الثبات ويحدث التغيير من خلال التواصل، فيتراءى الحاضر في الماضي، ويعيش الماضي في الحاضر، وتنطلق قوى التاريخ، وتتحرك الشعوب» (ح.إ.م، ص134). ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو، وبمقتضى نظرية «المخزون النفسي»، إلى أن «التراث القديم ما زال حياً في وجدان العصر»، حتى نباغت بأن هذه «الحيوية» هي في حقيقتها قاتلة

للحياة، وأن الطاقة الصادرة عن ذلك «المخزون النفسي» هي طاقة ضغط وكبت لا طاقة تفتيح وتحرير. وهكذا، وعلى حين غرة، وكما في قصة ستيفنسون «**الدكتور جيكل والمستر هايد**»، يخلع التراث عنه وجه الأم الرحمية ليتبدى في وجه الأب المضطهِد. فليست وظيفته، كما كنا توهمنا، أن يصنع الحياة، بل أن يلدها. والشواهد على هذه الفاعلية الخانقة كثيرة لا تحصى. ولكن ربما كانت أبلغها دلالة هي التالية:

- «القديم كما هو يكتم الأنفاس... والحركة الفكرية لدينا هذه الأيام اجترار للقديم وتكرار لما وصل إليه من صياغات فكرية وعلوم عقلية أو نقلية حتى طغى الموروث على واقعنا المعاصر، وأصبح فكرنا مشدوداً للقديم في حركة واثبة إلى الوراء بالنسبة لواقع في تقدم وتغير مستمر» (ت.ت، ص45).

- «نحن نعمل بالكندي في كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يرزق يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ونلهث وراء قوتنا اليومي!» (ت.ت، ص15).

- «التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم. وبالتالي يكون تجديد التراث... هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير... وحل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة وقضاء على معوقات التطور... وإلا ظل القديم شبحاً ماثلاً أمام الأعين يمثل أرواح الأسلاف التي تبعث من جديد، تتربص بالأبناء شراً إذا هم خرجوا من جُبَّتهم ورفضوا سلطانهم ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء» (ت.ت، ص16).

وإزاء هذا الوجه الاضطهادي الذي ينبت للآباء التراثيين، يتكشف المشروع البنوي لتجديد التراث على أنه، إلى حد بعيد، مشروع **هدم**، وليس مشروع **إحياء** كما لابد أن يكون توارد إلى الذهن: «مهمة **التراث والتجديد** حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف

النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير... مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث. فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة» (ت.ت، ص45).

وفي نص سابق بنحو عقد من الزمن على «التراث والتجديد» يجهر مؤلفنا بأن «المهمة» لا يمكن أن تكون أقل من «القضاء على الموروث القديم»، ويطالب بأن تعتمد «محاولاتنا لتأصيل تراثنا القديم» مبدأ الشك الجذري و«الهدام»، ولا تكتفي بمبدأ الشك المنهجي و«البنّاء»، لأن «الشك عند مونتانيي قد يكون أنفع لنا من الشك عند ديكارت، حتى يتم القضاء على الموروث القديم. فقد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة، والشك في العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها» (ف.غ.م، ص25).

وفي النص نفسه ينتصر «للتوالد المذهبي» الذي كان أدانه غير مرة. فصحيح أن العقلية الأوروبية «فقدت التوازن وضاع منها التكامل» وباتت «في كل مرة تضع ما رفضته سابقاً أو ترفض ما وضعته من قبل» بالنظر إلى «ما تعودت عليه من توالد المذاهب المتعارضة»، لكن «هذا التوالد المذهبي مفيد للغاية لمثل مجتمعاتنا» ـ بالمقابل ـ نظراً إلى أن المذاهب «تُعتبر بالنسبة لحضارات غير أوروبية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر في صراعه مع التقليد للماضي»، ونظراً إلى أن هذه المذاهب المتعارضة «تعطي قوة رفض رهيبة للماضي بكل ثقله، وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه» (ف.غ.م، ص32).

ويعود في «التراث والتجديد» إلى تسجيل نقطة اعتراض رئيسية على التجديديين الخلّص من دعاة «الاكتفاء الذاتي للجديد». فغلطة هذه «الفئة من الناس» التي «تسبق الغالبية العظمى بمراحل وتنتهي إلى العزلة» تجاهلها أن التراث «أحد مكوّنات الواقع» و«جزء من المخزون النفسي للمعاصرين»؛ «فهي على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع بإعادة

البناء والقديم ما زال قائماً، تبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد» (ت.ت، ص24-25).

إن جميع هذه الشواهد، وغيرها، تنم عن أن العلاقة بين القطبين الأبوي والبنوي، «التراث» و«التجديد»، هي علاقة متوترة، سلبية، بل عدائية. وأرجح الظن أن الصاعق المفجر لهذه الشحنة من العدوانية التي تنطق بها الشواهد السابقة هو الموقف الإحباطي الذي يعتقد «الأبناء» أن «الآباء» زجوا بهم فيه عندما وضعوهم أو تركوهم بلا سلاح ولا عدة مناسبة في مواجهة حضارة متفوقة لا قبل لهم بها. وهو موقف يلخصه حسن حنفي بقوله في نص «قديم» له: «ما زلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة... نحن نرزح تحت عبء التراث القديم في مواجهة التراث الغربي المعاصر» (ف.م، ص62). وبصرف النظر عن الطبيعة الإسقاطية لهذه العدوانية، التي تعزو إلى الآباء حفزات الكراهية التي تراود الأبناء حيالهم (لنتذكر كلام حسن حنفي عن «أرواح الأسلاف التي تتربص بالأبناء شراً»)، فمن الممكن القول إنها لعبت في حالة حسن حنفي دوراً إيجابياً، إذ استطاع، بدءاً منها، أن يطور موقفاً نقدياً من التراث وأن يصمم مشروعاً لإعادة بناء التراث وتجديده وقلبه «من تراث القهر إلى تراث التحرر» (د.ف، ص144)، وهو ما يمثل تجليته الحقيقية ومساهمته المتميزة في الدراسات التراثية.

وأول ما يلاحظه صاحب مشروع «التراث والتجديد»، وهو بصدد التأسيس النظري لهذا الموقف النقدي، أن نمط التحديث الإصلاحي الذي ساد في المجتمع العربي الإسلامي ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر قد وجد نفسه مكرهاً، تحت ضغط مقتضيات «الدفاع عن الهوية ضد الغرب»، على اتخاذ موقف «التزام بالتراث» وموقف «دفاع عن التراث» باعتباره ضمانة الهوية والأصالة، مما أبقى جهود الإصلاح والتنوير في القرن الماضي ومطالع القرن الحالي أسيرة المنافحة و«الموقف الخطابي» من التراث بدون أن تتجرأ على «أخذ موقف نقدي منه وعلى خوض معركة النهضة على جبهة نقد تصورات العالم السائدة، لا على جبهة الهوية

وحدها»[1]. وهذا الغياب للموقف النقدي من التراث هو الذي قضى بالفشل سلفاً على جهود «الثورات العربية المعاصرة» عندما تصدت بدورها، ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، لقيادة عملية تحديث المجتمع العربي الإسلامي، وهو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الردة السلفية التي تجتاح اليوم العالم العربي الإسلامي، هذه الردة التي تعود، في أحد أسبابها على الأقل، إلى أن «الثورات العربية المعاصرة حاولت... تغيير الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تغيير مماثل على مستوى الأبنية الثقافية والقوالب الذهنية، فانقلبت إلى ثورة مضادة... وظهرت الحركة السلفية كبديل حتمي مطروح للحركة العلمانية كلها» (د.ف، ص196). آية ذلك أنه ما دام التراث «حاضراً في وجدان الأمة، مؤثراً فيها، يمدها بقيمها ويحدد تصوراتها ويوجه سلوكها... فمهما حاولت الحركة العلمانية أن تدعو إلى العقلانية والعلمية والتقدم والحرية والديموقراطية، فإن دعوتها ستصطدم لا محالة بميراث ألف عام... وطالما أن هذا الموروث لم يتصرف بعد، فإنه سيظل المنبع الأول الذي يغذي الحركات الإسلامية» (د.ف، ص219-220). وخطأ «الثورة العربية المعاصرة» من هذا المنظور أنها كانت «تحديثية» ولم تكن «تنويرية»، دعت إلى تطبيق العلم مثلاً ولكنها لم تأخذ «بالتصور العلمي للعالم»، فكان مثلها كمثل من يضع «العربة أمام الحصان لدى شعوب تتحكم أبنيتها الثقافية وقوالبها الذهنية في نظمها الاجتماعية وأوضاعها السياسية» (د.ف، ص196). وعلى هذا النحو يعيد صاحب مشروع «التراث والتجديد» تأويل النظرية الماركسية الكلاسيكية عن جدل البنية التحتية والبنية الفوقية ويعكسه لا باتجاه إعطاء الأولوية للوعي على الوجود، وللأيديولوجيا على القاعدة المادية، فحسب، بل كذلك باتجاه ترجمة ذلك الجدل إلى مفردات أكثر مطابقة في تصوره لواقع «المجتمعات التراثية»، وهي مفردات **السطح والأعماق**. ومن هذا المنطلق فإن تقصير «الثورة العربية المعاصرة»، الذي تأدى بها إلى «الردة» وإلى طفح مد السلفية، يتمثل في أنها حصرت نفسها بالسطح السياسي – الاقتصادي، وما تعدته إلى العمق الثقافي، فكانت النتيجة أن تناضدت في

1ـ في الثقافة الجديدة، ص7.

«الشخصية القومية» «طبقتان من الثقافة: الأولى تاريخية متصلة محافظة أصيلة، والثانية حديثة منقطعة تقدمية مستوردة». وبالنظر إلى أن «الثقل التاريخي للأعماق أقوى بكثير من خفة السطح»، فإنه يكون من المحتوم «في ساعة الهزائم وأوقات الشدة، وعندما ترى الشعوب فشل مناهجها السطحية، أن تثور الأعماق، ويحدث رد فعل، وتظهر السلفية والحركات الدينية الرافضة لجميع مظاهر الحداثة، كما هو حادث الآن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية» (د.ف، ص141)[1].

التمرد على التراث

بتلاحم منطقي طال افتقادنا إليه في رحلتنا مع مؤلفنا ينتقل صاحب مشروع «التراث والتجديد»، بعد هذا التأسيس النظري للموقف النقدي الواجب اتخاذه من التراث، إلى ممارسة النقد التطبيقي وتحبير بعض من أبدع الصفحات التي خطها قلمه قط. فانطلاقاً دوماً من واقعة «تراكز الماضي في الحاضر» في المجتمعات التراثية وما يمثله التراث في قوالبها الذهنية ـ التي تقوم لها مقام البنية التحتية ـ من «سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة» (د.ف، ص153)، وانطلاقاً بالتالي من الدعوى بأن «الغوص في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر» (ف.م، ص83)، يأخذ صاحب مشروع «التراث والتجديد» على عاتقه مهمة التنقيب والتحري في

1ـ بالمناسبة، يضيف مؤلفنا، إلى لائحة مآخذه على الحركة التنويرية العربية، مأخذاً أساسياً آخر. فهو يلاحظ أن امتناعها عن أخذ موقف نقدي من التراث ومن تصورات العالم التي يعيد إنتاجها بلا انقطاع قد ساعد على إبقاء ازدواجية التفكير العلمي والتفكير الديني في الشخصية القومية. فصحيح أن حركة التنوير العربية انتصرت للعلم ودعت إلى تطبيق «آخر المكتشفات العلمية الغربية»، ولكنها لم تنتصر للتصور العلمي للعالم. تصورت أن «العلم هو الاكتشافات العلمية أو الاختراعات العلمية أو القوانين العلمية، وليس التصور العلمي للعالم» (في الثقافة الجديدة، ص7). ومن ثم وجدنا مجتمعاتنا، المشدودة إلى أعماقها التراثية، تحاول أن «تعيش في عصر النهضة وأن تقفز إلى عصر التكنولوجيا دون أن يحدث تطور [مواز] في منظورها العلمي أو في تصورها للعالم». كما وجدنا العالم في مجتمعاتنا لا يمانع في أن يكون ناقلاً لآخر النظريات في علوم الذرة ثم يتبرك بآل البيت ويغير ولقعه بالدعاء» (د.ف، ص69-70).

«المخزون النفسي المتراكم من الموروث» عن «الجرثومة الحقيقية» لكل الآفات التي تشكو منها «عقليتنا المعاصرة». وهكذا، إذا كنا اليوم مثلاً «نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر... ونلحق عقولنا بالنصوص، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خانعين، ضعفاء أو خائفين»، وإذا كنا «نقف أمام الطبيعة سالبين عنها استقلالها، وعادمين عنها وجودها، وقاضين على قوانينها... ومتهمين كل اتجاه طبيعي بالمادية والإلحاد»، فكل ذلك «بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد» (ت.ت، ص13-14). و«إذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر، فنخطب ونظن أننا نفكر، وننفعل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، ولأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضاً إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد» (ت.ت، ص14). و«إذا كان الإنسان بيننا يخرج من منزله في الصباح ولا يعود في المساء، ولا يعلم أحد عنه شيئاً، وإذا كان الإنسان يحشر في المركبات وفي المكاتب وفي الطرقات... فإن ذلك قد يرجع إلى غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع» (ت.ت، ص14-15).

ويحظى التراث الصوفي، بعد علم أصول الدين والفقه، بنصيب وافر في حملة حسن حنفي النقدية الجائحة على «تراثنا القديم» الذي وجد فيه «واقعنا المنهار ما يبرر له انهياره ويؤكده» (ت.ت، ص15). فـ«كما نشأ هذا التراث [الصوفي] كمقاومة سلبية للانحرافات في الحياة أصبح هو ذاته تقويماً لهذا الانحراف بانحراف آخر، ودفاعاً بالرجوع إلى الوراء. فكل القيم الصوفية السلبية، التي تدعو إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والرضا والقناعة والتسليم، كلها دفاع عن النفس، ولكنه دفاع العاجز الضعيف الذي لا يرى فضائله إلا في أنه صاحب الحق الضائع. هذه القيم ما زالت تفعل

في سلوك الجماهير، يذكرها في معازيه، ويعلق على جدران محاله العامة «الصبر مفتاح الفرج» و«توكلت على الله»، وتغنى المواويل الشعبية، وكلها يدور حول فضائل الصبر. والتحليلات الصوفية لعالم القلب ولأنواع المعرفة الإلهية يأس من العقل ومن تحليل الواقع، وإيثار لعلم آخر حيث يغيب العلم، ولمعرفة حيث تشح المعرفة» (ت.ت، ص15).

بيد أن التشريح النقدي الأكثر تفصيلاً هو ذاك الذي يجريه حسن حنفي على التراث الفلسفي. فانطلاقاً من ملاحظته أن إيجابيات هذا التراث توقفت، بينما «سلبيات أخرى فيه استمرت وذاعت وانتشرت، وأصبحت هي التي تحدد تصورنا للعالم وتعطينا موجهات للسلوك» (د.إ، ص100)، يضع قائمة في اثني عشر بنداً عن الموروثات التي لا تزال تصنع «وجدان العصر»: المنطق الصوري، العقل التبريري، المعرفة الإشراقية، نظرية الفيض، الطبيعيات الإلهية، ثنائية الطبيعة، النجوم والأفلاك، الضرورة الكونية، الفضائل النظرية، الدولة الهرمية، غياب الإنسان، سقوط التاريخ. فموروثنا من المنطق الصوري سوَّد على «فكرنا القومي منطق الألفاظ والتلاعب بالعبارات، فغلب منطق الظن على منطق اليقين وسادت مناهج الجدل والسفسطة على مناهج القياس والبرهان، وأصبحنا خطباء وشعراء ونحن نظن أننا مفكرون وفلاسفة» (د.إ، ص101). وموروثنا من العقل التبريري غيَّب عنا أثمن وظيفة للعقل، وهي «وظيفة النقد»، وبالتالي «وظيفة الهدم» و«وظيفة الرفض والعصيان والتمرد»، مما «طبع عقلية أجيالنا بعقلية القبول والتبرير» وجعل «العقل في خدمة كل شيء سوى العقل نفسه، في خدمة الأمير أو النظام أو المعطيات المسبقة»، فصار «كل ناقد هادماً، وكل رافض ملحداً»، وأصبح عنوان حياتنا «المحافظة على القيم الموروثة» و«القبول طاعة، والرفض معصية» (د.إ، ص102). وموروثنا من المعرفة الإشراقية أرسى في أذهاننا وبنانا النفسية التحتية ـ وهذا «بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعاقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة»، الخ ـ أن «العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال... الذي أودع الله فيه كل العلوم

والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبواتهم، والفلاسفة رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سُطر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ». ومن ثم «آمنا بالمعرفة اللدنية، وتصورنا مصادر المعرفة خارج الحس والعقل، في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب بلا تعمد أو تكلف. وأسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة ولم نبق إلا على الجانب الإشراقي بعد أن قوّاه في نفوسنا التصوف والأشعرية. وأصبحت مصائرنا تحدد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والإنسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد أو الوادي المقدس طوى وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان كليم الله» (د.إ، ص103)[1].

ومن لواحق المعرفة الإشراقية نظرية للفيض الوجودية التي جعلت من «الله هو الواحد الذي تصدر عنه سائر الموجودات»، وتصورت «العلاقة بين الله والعالم» على أنها «ليست علاقة انفصال بل اتصال، وتمثل اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً في النوع. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أسمى مراتب الشرف والكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أقل درجات الشرف والكمال. وفي قمة الكون الواحدُ أي الكمال المطلق، وفي أسفل الكون الكثير أي النقص المطلق... أصبح الأمام هو الأعلى، والخلف هو الأسفل، وأصبح التقدم أو التخلف مرهوناً بالصعود أو الهبوط. حركة الإنسان بين السماء والأرض وليست في التاريخ والزمان بين الشعوب. وبالتالي ضاعت فرصة تأسيس التاريخ الإنساني ولم يتبق لدينا إلا الطريق الصوفي سلماً نصعد عليه أو نهبط منه كما نشاء... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومرتباتنا درجات، ورقينا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات»، نتصور الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا نتصور المجتمع

---

1. ينطوي النص، إضافة إلى الجرأة النظرية، على جرأة سياسية بالنظر إلى تضميناته وإشاراته إلى ممارسات كان اختطها الرئيس أنور السادات عند تصديه لاتخاذ «قرارات مصيرية».

طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية»[1] (د.إ، ص104).

وتتضامن في تراثنا الفلسفي القديم مع نظرية المعرفة الإشراقية ونظرية الوجود الفيضية نظريةُ الطبيعيات الإلهية التي صيغت «على نحو عقلي خالص دون أي أساس تجريبي»، إذ «لم تكن الغاية تأسيس علم الطبيعة، بل ترتيب مظاهرها» لتكون بمثابة «مقدمات طبيعية للإلهيات، أو بتعبير معاصر إلهيات مقلوبة في الطبيعة». وهكذا لم تعدُ الطبيعيات في تراثنا أن تكون نظرية في مراتب الموجودات الطبيعية، وبالتالي لبنة أخرى في بناء التصور الهرمي للكون: «إذا ما رتبناها [الموجودات الطبيعية] من أعلى إلى أسفل يكون لدينا النفس ثم البدن ثم النبات ثم الجماد ثم المعادن وما يكمن في باطن الأرض. والنفس ذاتها مرتبة إلى قوى بين الأعلى والأدنى: النفس العاقلة، ثم النفس الحيوانية، ثم النفس النباتية. وكل نفسٍ تتفاوت في قواها... بل إن العناصر الأربعة ذاتها تتفاضل فيما بينها شرفاً وكمالاً طبقاً لعلوها وسفلها. التراب أكثرها ثقلاً... والهواء أخفها ثقلاً. وهكذا يتم وصف الطبيعة بترتيب مظاهرها بين الأعلى والأدنى حتى نصل إلى قمتها، وهو العقل بالفعل المتصل بالعقل الفعال حيث تبدأ الإلهيات، ونصل إلى قاعدتها في المعادن، في باطن الأرض المظلمة المصمتة الخالدة. وما زلنا حتى الآن نتصور الموجودات الطبيعية على مراتب، ونجعلها دليلاً ومؤشراً على وجود غيرها، لا نعتبرها في ذاتها ولا نرد إليها اعتبارها. وبالرغم من أنها سلم إلى الإلهيات فإننا في سلوكنا اليومي نلقي عليها بالأوساخ والأدران، ونجعلها مصدر الشهوات والرغبات الدنيا» (د.إ، ص105).

وقد أورثنا تراثنا الفلسفي أيضاً تصوراً ثنائياً عن الطبيعة. «فالطبيعة جزءان، والوجود وجودان على ما يقول الكندي، صورة ومادة، علة ومعلول، سكون وحركة، مكان وزمان، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء، جوهر وعرض، كم وكيف، بدن ونفس، **إلى آخر هذه الثنائيات المشهورة في كل فكر ديني**، والتي... استمرت في وجداننا المعاصر حتى الآن،

---

1. لنستذكر هنا، بالمناسبة، تطهرية صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إزاء الماركسية.

فقسمنا حياتنا إلى قسمين: نفس وبدن، آخرة ودنيا، خير وشر، ملاك وشيطان، مؤمن وكافر، رجل وامرأة، وأعلينا من شأن طرف على حساب الطرف الآخر، فأصبحت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة تابع بمتبوع، علاقة أعلى بأدنى، وليست علاقة مساواة بين طرفين. لذلك ظهر منطق السيادة والعبودية في حياتنا» (د.إ، ص106. والتسويد منا لغرض سيتبين لاحقاً).

ومن موروثات تراثنا الفلسفي أيضاً تصور النجوم والأفلاك والكواكب «كائنات حية لها عقول ونفوس... كائنات حية أبدية، تدور في أفلاكها دورات أبدية، وبالتالي شاركت عالم ما فوق القمر في أزليته وأبديته، واستحال عليها الكون والفساد اللذان يصدقان على عالم ما تحت القمر. ومع ذلك، فهي كائنات مطيعة لله، تسجد له وتسبِّح بحمده. والأخطر من ذلك كله أنه لا يحدُث شيء في عالم ما فوق فلك القمر لا يحدِث أثراً في عالم ما تحت فلك القمر، ولا يحدث شيء في الأرض إلاَّ وقد تحددت مقاديره من قبلُ نتيجةً لدورات الأفلاك وحركات النجوم وطوالع الكواكب، فنشأ بجوار علم الفلك علم التنجيم، ومعه نشأت علوم السحر والطلسماتِ وقراءة المستقبل والفأل والطيرة والعرافة... واستمر هذا الخلط في وجداننا حتى الآن... في صورة كتابة التعاويذ والتراتيم للأفلاك، والاستعاذة منها شراً، والاستنجاد بها خيراً، والاستعانة بها على الأعداء و«ربطهم» حتى تشل حركتهم البدنية. وانتشرت في حياتنا اليومية قراءة الطالع ومعرفة الحظ... وأنواع الأبراج انتظاراً للفرج أو دفعاً للأحزان» (د.إ، ص107).

وقد كان يمكن لتصور «الضرورة الكونية» الذي أخذ به تراثنا الفلسفي أن يولِّد لدينا مفهوم الحتمية العلمية والعلية للكون. ولكن الضرورة الكونية التي أخضع تراثنا العالم لها «لا تأتي من داخل الكون وطبيعته»، بل من «الإرادة الإلهية المطلقة خارج العالم»، فكان أن «وقعنا في القدرية، أخذنا سلبياتها وتركنا إيجابياتها، آمنا بالحتمية دون أن ينشأ العلم وعممناها حتى قضت على الحرية الإنسانية» (د.إ، ص108).

ونتيجة لتقديم تراثنا الفضائل النظرية على الفضائل العملية وإعلائه من

شأن العلوم النظرية كالإلهيات والحكمة والمنطق على حساب العلوم العملية كالسياسة والأخلاق، نجد اليوم أن «الكليات النظرية لدينا أفضل قيمة وأعلى شرفاً من الكليات العملية، والجامعات لدينا أفضل من المعاهد العليا والمدارس الفنية المتخصصة». كما «ما زال «الأفندي» أفضل من «الأسطى» في تصورنا الشعبي، وصاحب الياقة البيضاء له الصدارة الاجتماعية على صاحب الياقة الزرقاء» (د.إ، ص108).

وقد تضامنت هذه المغالاة في تقييم الفضائل النظرية مع التصور الهرمي لتحدو بالفارابي إلى تصور مدينته الفاضلة «دولة هرمية يعلوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام، ويطؤها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذي يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم». وبين القمة والقاعدة «تتفاوت الطبقات الاجتماعية بين الشرف والخسة. فتحت الحاكم الأوحد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء، وبعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد حتى نصل إلى صغار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة آمر بمأمور، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى... وبالتالي استحالت المعارضة، وقضي على الصراع، ولأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تعلو ولا تهبط». و«هذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم الملهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها بلا استثناء نظماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتنكوقراط وعلاقة الآمر بالمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يمحى فيه الصراع بين الطبقات» (د.إ، ص109).

وغياب الإنسان هو نتيجة مشؤومة أخرى لورثناها عن تراثنا الفلسفي القديم الذي قسم الحكمة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات ولم يفسح فيها مكاناً للإنسانيات كمبحث مستقل. وغياب الإنسان هذا «قد يكون هو السبب في أنَّ حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان، بل على تقديس الله، وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية» (د.إ، ص110).

وكما غاب الإنسان كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم غاب أيضاً التاريخ. «فنظراً لأن تراثنا الفلسفي قد تصور العالم بين الأعلى والأدنى، ووضع الإنسان بين الله والعالم، فقد ظهر المحور الرأسي وغاب المحور الأفقي، ووجد الإنسان بين الأعلى والأدنى، ولم يوجد بين الأمام والخلف»؛ فكان أن «غاب مبحث التاريخ كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم، ولم يظهر فيه إلا بعض لمحات عن تطور المجتمعات في الرسائل السياسية... وكان علينا أن ننتظر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري حتى يكتب مقدمته الشهيرة. ولكن ابن خلدون كان يحدد أساساً أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. فالحضارات لديه لا تنهض وتشب وتقوى إلا لتشيخ وتنهار وتنقرض... دون أن يحدث تراكم تاريخي... وقد بقيت أجيالنا على هذه الحال، لا نضع أنفسنا في التاريخ بالرغم من ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام... فليس لدينا الوعي التاريخي بوظيفة الماضي، وباللحظة التاريخية التي نمر بها، وليس لدينا رؤية مستقبلية لشعوبنا» (د.إ، ص111).

إن هذه الرؤية النقدية للتراث، التي أخذت شكل بيان اتهام في اثني عشر بنداً، لا تخلو طبعاً من مغالاة. فإذا كانت جميع مصائب الأبناء قد جاءتهم على هذا النحو من تراث الآباء، فكيف نفسر أن هذا التراث نفسه، الذي صنع تخلف الشرق، قد صنع أيضاً تقدم الغرب (بمقتضى الدعوى القائلة إنَّ «النهضة الأوروبية وريثة الحضارة الإسلامية»)؟ ولكن ليست هذه المفارقة المنطقية هي بحد ذاتها ما يعنينا هنا، وإنما سنلاحظ أن المرافعة الاتهامية تضمنت فعلاً، في كل بند من بنودها تقريباً، إشارة إلى الغرب ومقارنة

معه. آية ذلك أن الطابع القهري للتراث الأبوي لا يزداد إلا جلاءً وسفوراً على ضوء مفلولية السلاح الذي أورثه الأبناء في مواجهة كلية قدرة تلك الأم الدخيلة، المسترجلة، التي هي الحضارة الغربية. والصورة المجازية لهذه المواجهة، كما تفرض نفسها لاشعورياً في الأرجح على قلم حسن حنفي، هي صورة مباراة[1]. مباراة استأثر فيها الغرب بكل الفرص، فسيطر سيطرة تامة على مساحة الملعب كلها، وراح يسجل ضد «الشرق» و«الأبناء» و«تراث الآباء» نقطة تلو نقطة. فنقطة أولى سجلها الغرب عندما طوّر، في مواجهة المنطق الصوري الذي قضى على الأبناء بالخواء اللفظي، «منطقاً جديداً يقوم على الاستقراء والبحث عن العلل»، وأسس بالتالي «منطق الواقع، ومنطق التجربة، والمنطق الاجتماعي، ومنطق التاريخ» (د.إ، ص101). ونقطة ثانية سجلها الغرب «علينا» عندما حصرنا وظيفة العقل بالتبرير، فـ«أعطينا الفرصة بأيدينا للغرب في الاعتزاز بعقليته الناقدة، وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل نقد العقل ذاته، بل ونقد النقد» (د.إ، ص102-103). ثم إننا بتمسكنا بتصور الآباء الهرمي للكون وبكل مستتبعاته عن الأعلى الأرفع والأدنى الأخس «أعطينا الغرب نقطة علينا وهي أنه استطاع بحضارته أن يقدم للعالم مفهوم المساواة وأقام لذلك ثوراته، وعلى رأسها الثورة الفرنسية والثورة الاشتراكية» (د.إ، ص104). وكانت فرصة أخرى أضعناها عندما تمسكنا بتصور الآباء للطبيعيات باعتبارها مقدمات للإلهيات وأبينا قلبها إلى طبيعيات طبيعية، و«هكذا سجل الغرب علينا نقطة وهي نظرته للطبيعة ومظاهرها بمنظار العلم حيث تتساوى العناصر ولا تتفاضل لأنها كلها من جزئيات واحدة، ولاحترامه لها، وجعلها مصدراً للإلهام في الفن وأساساً لإقامة الدين الطبيعي» (د.إ، ص105-106). وكانت آخر نقطة سجلها الغرب ـ وربما أخطر النقاط إطلاقاً ـ أننا بوراثتنا عن آبائنا حضارة متمركزة حول الله وغائب عنها الإنسان «كمبحث مستقل له كيانه وميدانه وعالمه الخاص»، وبإقامتنا حياتنا

---

1. لا ننسَ أن التباري لعبة طفلية بامتياز، وأن النموذج الأول لكل تبارٍ هو بين الصبيان والبنات: «عندي وليس عندك»، وبين الصبيان والصبيان: «عندي أكبر من عندك».

المعاصرة بالتالي على «تقديس الله» لا على «احترام الإنسان»، قد «أعطينا الحجة للغرب ضد أنفسنا ليعلن باستمرار أن الحضارة الغربية هي وحدها الحضارة الإنسانية، وأن الإنسان كقيمة هو اكتشاف الغرب وحده» (د.إ، ص110-111).

وعلى الرغم من أن هذه كان يمكن أن تكون هي «الضربة القاضية»، إلا أن «المباراة» كان مقيضاً لها سلفاً أن تُربَح أو أن تُخسَر بـ«النقاط». ذلك أن النقد الموجَّه إلى تراث الآباء كان حريصاً من البدء أيضاً على أن يبقى جزئياً، وإن ارتدى أحياناً طابعاً جذرياً. وجزئيته هذه تكمن على وجه التحديد في أنه موجَّه إلى تراث الآباء، وليس إلى تلك الواقعة المثالية الأولى، «نقطة البداية التي لها يقين مطلق»، أي **واقعة الوحي** التي يجنح اللاشعور إلى قراءتها على أنها انتماء محض، ككل ما هو فردوسي، إلى الأم الرحمية. فتراث الآباء ـ الذي هو حد لا يجوز تجاوزه للنقد ـ لا يتمثل في سفر «التكوين» بل في سفر «الخروج»، لا يتمثل في «النشأة» بل في «التطور»، لا يتمثل في «النبع» بل في «المجرى»، لا يتمثل في «المعطى المركزي» بل في «الدوائر» التي تتداح بدءاً منه؛ وبحسب مفردات حسن حنفي الأثيرة، لا يتمثل في «الوحي» بل في «الحضارة» التي تنشأ منه وحوله. وبكلمة واحدة، إن التراث الأبوي ـ الذي يقع تحت طائلة النقد ـ هو **الشرح لا المتن، الهامش لا النص، الكتب لا الكتاب**؛ أي بتعبير حسن حنفي أيضاً ليس «النص ذاته» بل «العمل الحضاري عليه». فالبدء الأول إيجاب مطلق، واقع متطابق مع مثاله. أما «الظواهر السلبية» فهي تلك التي تنشأ من «تحول النص إلى فكرة، والوحي إلى حضارة»، أي هي «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها. وبتعبير آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها إلى النص الديني» (ت.ت، ص144-145). و«التاريخ المحض»، أو «ما يمكن إرجاعه إلى التاريخ المحض» هو وحده الذي يمكن «أن يوضع موضع التساؤل من جديد» (ت.ت، ص84، 144). أما الوحي من حيث هو «بدء مطلق»، «نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية»، «نقطة بداية لها يقين مطلق»، فهو «ليس موضع تساؤل» لأنه يقوم «على

واقعة، وهي وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤلفه، بل هناك فقط المعلن عنه»، وهذا «الكتاب يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير، نقصاً أو زيادة» (ت.ت، ص122، 129). وكما أن الأمومة واقعة ثابتة ويقينها مطلق، بينما الأبوة هي وحدها التي يمكن أن تقع ضمن دائرة الشك، كذلك فإن النقد البنوي لا يمكن أن يطول البناء المثالي الأول، بل فقط «الشوائب التاريخية التي تعلق به على مر العصور» و«الظواهر السلبية» التي «تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي» (ت.ت، ص145، 147). وصاحب مشروع «التراث والتجديد» هو الذي يرسم بنفسه حدود نقده: «تجديد التراث لا يبحث عن النشأة، بل عن التطور. والمجدّد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها» (ت.ت، ص20-21).

ولقد كنا رأينا مدى الضراوة التي هاجم بها حسن حنفي منهج المستشرقين التاريخي، وذلك على وجه التحديد من حيث أن «الإسلام يتحول [مع هذا المنهج] من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان» مع «أن هناك فرقاً بين الإسلام كموضوع فكري [مثالي] وبين التحققات المختلفة له في التاريخ». فـ«الإسلام كفكر موضوع مستقل في الشعور، أما التحققات التاريخية فهي جزء من التاريخ السياسي والاقتصادي لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم». والخطأ القاتل الذي يرتكبه المستشرق أنه يطبق منهجه التاريخي على «الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية» ويعمم «الأحكام المأخوذة من التحققات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر»، وهي سلفاً «أحكام خاطئة لأنها لا تصدق على الإسلام كموضوع مستقل، بل على تاريخ الشعوب» (د.إ، ص227).

احترازات دفاعية

إنه لا يصعب علينا الآن، بعد أن قطعنا مع صاحب مشروع «تجديد التراث» كل الشوط الذي قطعناه، أن نتقرى خلف هذه الكراهية للتاريخ

كراهية للأب الذي يبدو وكأن كل دوره هنا أن يحط «المثال» إلى «واقع»، والإيجابية البدئية إلى «ظواهر سلبية» و«شوائب تاريخية»، **وأن يورث الابن «عقدة النقص» وهو الذي ورث عن الأم، بالتناضح المباشر، عقدة التفوق ووهم كلية القدرة.**

إن هذه الكراهية للأب التاريخي، أو للتاريخ الأبوي، هي التي أملت على صاحب مشروع «التراث والتجديد» أن يصوغ نظرية في التراث لا تخلو من غرابة ومن اعتساف إذ تفصل فصلاً حاداً بين «الدين» و«التراث»، وتقيم بينهما علاقة تضاد وتناف لا علاقة تواصل، وتقرأ كل إيجابيات القطب الأول على أنها سلبيات خالصة للقطب الثاني:

«ليس التراث جزءاً من الدين... والحديث عن التراث إذن ليس حديثاً عن الدين. فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان. وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في للدين ليس في التراث. فقد ظهر للتأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في للدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في للدين. فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني[1]، يحمل في طياته كل شيء. ودين الثورة موجود في للدين وليس موجوداً في التراث. ودين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث، والتاريخ موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والإنسان موجود في الدين وليس موجوداً في التراث[2]. ومن ثم كانت

---

1. لنلاحظ عرضاً أن مقولتي الزمان والمكان، الموضوعتين هنا موضع تحقير بالأحرى، هما مقولتان أبويتان بالأحرى أيضاً. ففي عالم الأم الرحمي الفردوسي، حيث يعيش الجنين في تناضح مباشر، لا تقوم حدود بين الأنا واللاأنا. وهذه اللاحدود هي التي قد يحن إليها الفرد لاحقاً عندما تعتوره الرغبة في الرحيل عن المكان والزمان، ومعانقة العالم، والغوص في «الشعور الأوقيانوسي».

2. تترجع هنا أصداء واضحة ومباشرة من لسينغ الذي كان سبق إلى التمييز، على طريقته وبلغته الخاصة، بين «الدين» و«التراث» من خلال تمييزه بين «دين المسيح» و«الدين المسيحي»، مؤكداً أن «الأول، دين المسيح، موجود في الأناجيل، في حين أن الثاني، الدين المسيحي، ليس كذلك» (ت.ج.ب، ص159).

أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لا تمس الدين في كثير أو في قليل» (ت.ت، ص20).

وبديهي أن هذا الفصل الحاد بين «الدين» و«التراث» قابل للتفسير على أنه محض تدبير دفاعي. ولكن ذلك ليس بالمعنى الساذج لكلمة «دفاع». فما نقصد أن نقوله هنا ليس أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» يضفي صبغة من المثالية المطلقة على «الدين» حتى يمرر نقده لـ«التراث» ويدفع عن نفسه سلفاً شر من قد يتهمه بالمروق والكفر، بل نتأول كلمة «دفاع» بمعناها النفسي، أي بوصفه تدبيراً للحماية لا من العدوانية الخارجية، بل من العدوانية الداخلية. فالتهجم على «الآباء» لا بد أن يورث، ككل فعل من أفعال خرق النواهي وانتهاك المقدسات، شعوراً مرهقاً بالإثم والذنب. وتخفيفاً لوطأة هذا الشعور وتفريجاً عنه تجري، بالتوازي مع **تسفيل** التراث، عملية **تصعيد** للدين. ونظراً إلى الدلالة الإسقاطية الخاصة، التي يتخذها في الحالة التي نحن بصددها معنيا «الدين» و«التراث»، فلنا أن نتأول هذا التدبير الدفاعي على أنه ضرب من الاستعانة بكلية قدرة الأم الرحمية ضد رد الفعل الانتقامي للأب المسفَّل[1].

وكأن هذا التدبير الدفاعي الرئيسي لم يكن كافياً فجرى تعزيزه ـ في مواجهة ضراوة مشاعر الإثم والذنب المتوازية في الشدة مع عنف الحفزات

1ـ غالباً ما يتخذ التسفيل، كالعدوانية والكراهية اللتين يصدر عنهما، مضموناً تصفه أدبيات التحليل النفسي بأنه من طبيعة شرجية. وبالفعل، وفيما يتعلق بالآباء الفقهاء على الأقل ـ ولا ننسَ أن حسن حنفي يعد نفسه في المقام الأول فقيهاً وقعت عليه كابن مهمة تجديد الفقه الذي أوقف الآباء تطوره منذ قرون ـ فإن القطيعة معهم تأخذ على نحو سافر شكل قطيعة مع طبيعتهم «الشرجية». وهكذا يعلن حسن حنفي: «إذا كان القدماء قد خلفوا لنا تراثاً لغوياً، فإننا نستطيع اليوم أن نخلف تراثاً علمياً. وبذلك يضيع من برامجنا الدينية في أجهزة الإعلام وفي معاهدنا ودور التعليم أحكام الضراط وحلق عانة الميت!» (ق.م، ص56). ويعود بعد أكثر من أحد عشر علماً إلى التكرار: «أما علوم الفقه فإننا نعطي فيها الأولوية للمعاملات على العبادات. لا نهتم بأحكام الضراط وحلق عانة الميت، فلسنا فقهاء الحيض والنفاس» (ي.إ، ص19). وفي نص حديث يعود تاريخه إلى عام 1983 يجدد هجومه بضراوة على الآباء الفقهاء لأنهم حصروا علمهم بالتساؤل: «ما هي أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام حلق عانة الميت؟» (د.ف، ص14).

العدوانية البنوية ـ بثلاثة تدابير احتياطية أخرى: 1ـ الإسقاط على الخارج؛ 2ـ الأمثلة؛ 3ـ التشطير أو التوزيع الثنائي للأدوار.

فمن حيث **الإسقاط على الخارج**، أولاً، تعزى مشاعر كراهية التراث والرغبة في نقده وهدمه وتصفيته إلى تلك الأم الدخيلة، الحضارة الغربية، **التي قلنا إنها تكرر على مسرح التاريخ الإسلامي دور دليلة في التاريخ اليهودي**: «لكن أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري، إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقظتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها»[1] (ي.إ، ص32). وألدّ الأعداء لتراث الآباء هم أبناء تلك الحضارة من المستشرقين ممن يتعاملون مع تراث كل حضارة أخرى بعلمية وموضوعية إلا مع تراث آبائنا: فهم ما زالوا يصدرون «الأحكام القاسية على تراثنا القديم، خاصة على الجانب الفلسفي منه... والغريب أن ذلك يحدث حتى الآن بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي وظهور علوم جديدة مثل الأنتروبولوجيا الحضارية ودخول موضوع «التقاء الحضارات» تحت علوم الحضارة وتاريخ الحضارات. ولم تعد أحكامه تعبيراً عن هوى أو غرض أو عداء حضاري أو نعرة عنصرية. والأغرب أن كثيراً من المستشرقين على وعي بهذه العلوم الجديدة، وبهذه المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية والتاريخية يطبقونها على حضارات أخرى، ولكنهم ما زالوا بصدد أحكامهم القديمة على تراثنا الإسلامي» (د.إ، ص113).

وبالتوازي مع هذا الإسقاط لمشاعر العداء على الخارج وعلى الأبناء الدخلاء، تنقلب مهمة الأبناء الأصلاء، التي كانت في الأصل شكية نقدية هدمية[2]، إلى «الدفاع عن التراث» باعتباره «دفاعاً عن الشعوب وحرصاً

1ـ هذا لن يمنعه طبعاً، في نص لاحق، من قلب الحكم والقول بأن عامل الثورة المضادة الذي كان وراء فشل «كل الإنجازات الثورية الحديثة» في العالم العربي والإسلامي هو التراث باعتباره «الرافد الأساسي في ثقافة الجماهير، تعتمد عليه النظم القائمة طلباً للشرعية، ويغذيه الاستعمار لإجهاض التجارب الوطنية» (د.ف، ص182).

2ـ وإحيائية أيضاً، ولكن بعد «إكمال الهدم» وإعلان وفاة الآباء: «مهمتنا إحياء الأفكار من منازل الموتى» (ت.ت، ص100).

على أصالتها وإبرازاً لدورها الحضاري في تاريخ الإنسانية» (د.إ، ص158).

وتمثل **الأَمْثَلَة** L'idéalisation خطاً ثانياً للدفاع. فكما أوضحت دراسات ميلاني كلاين، فإن الأَمْثَلَة يمكن أن تكون آلية دفاع شبه فصامية ضد الاضطهاد: «لقد اكتشفت منذ عدة سنين، في عملي مع صغار الأطفال، أن الأَمْثَلَة هي من مشتقات حَصَر الاضطهاد وأنها تؤلف دفاعاً ضده»[1]. وعليه، فإن أَمْثَلَة الأب قد تكون مجرد تدبير وقائي، مجرد وسيلة «لاستبعاد الخوف من أن يتحول الأب إلى شخص مفرط السوء، وبالتالي مضطهد»[2]. وبمعنى آخر، **قد لا تعدو الأَمْثَلَة أن تكون وسيلة لاسترضاء الآباء المهانين ولتسكين غضبهم ولامتصاص حفزاتهم الانتقامية**. وفي هذه الحالة لا يندر أن تكون **المغالاة في التقييم** هي مجرد وجه آخر **للمغالاة في التبخيس**: «ثمة ترابط بين تلك الموضوعات الجيدة والسيئة، بمعنى أنه إذا كانت الموضوعات السيئة سيئة للغاية واضطهادية، فإن الموضوعات الجيدة تصير، بضرب من تشكيل ارتجاعي، جيدة للغاية ومؤمثلة إلى أرفع حد»[3]. وهنا نضع إصبعنا على واحد من المفاتيح الرئيسية للمنطق الداخلي للعبة وحدة الأضداد لدى حسن حنفي. **فالنقيضُ لا يحل محل نقيضه إلا كما يحل الوجه المؤمثل للأب محل وجهه المسفَّل**. وهكذا نستطيع أيضاً أن نفهم كيف أمكن أن يتبدى «آباء» من أمثال ابن حنبل وابن تيمية وحتى الأفغاني بوجهين. وهكذا نستطيع أيضاً أن نفهم كيف يجري مدح التراث القديم من الجهة عينها التي يجري ذمه منها. فمن جهة أولى يقال لنا إن تراثنا العلمي القديم ظل أسير ثنائية المنهج والموضوع إذ «لم تنشأ هناك محاولة لإقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم ويقضي على ثنائية المنهج، منهج الذوق

---

1. ميلاني كلاين، **الحسد والشكران Envy and Gratitude** (الترجمة الفرنسية، منشورات غاليمار، باريس 1978، ص35).
2. هربرت روزنفلد، **حالات ذهانية، مقاربة تحليلية نفسية Psychotic states, a psychoanalytic approach** (الترجمة الفرنسية، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1976، ص62).
3. المصدر نفسه، ص94.

ومنهج النظر، أو العلوم النقلية والعلوم العقلية، أو ثنائية الموضوع والميدان، علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل» (د.إ، ص340). ومن الجهة الثانية يقال لنا إن هذا التراث إياه أبى أن يكون «العلم علمين» ورفض «الثنائية التقليدية التي يحاول العلماء تجاوزها الآن والتي لا أساس لها في تراثنا القديم الذي جعل العلم علماً واحداً على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود» (د.إ، ص285).

وكذلك شأن تراثنا الفلسفي القديم. فقد حكمه التصور الثنائي للطبيعة والكون والحياة، فأخذ بكل «الثنائيات المشهورة في الفكر الديني»، وغالى في القسمة الثنائية للعالم حتى أضاع العالم والإنسان والتاريخ، وحتى أصبحت المانوية علامته الفارقة: «في الإلهيات تمت قسمة العالم إلى قسمين سواء في المعرفة أو في الوجود أو في القيم. فالعالم عالمان: حسي وعقلي، مرئي ولامرئي، مادي وصوري، مطلق ونسبي، نهائي ولانهائي، فانٍ وباقٍ، محدث وقديم، ممكن وواجب. وتتحول هذه القسمة في السلوك إلى خير وشر، ثواب وعقاب، جنة ونار، ملاك وشيطان، رجل وامرأة، حق وباطل، صواب وخطأ، حلال وحرام، إيمان وكفر، إسلام وجاهلية... هذه القسمة الثنائية هي التي جعلت شعورنا القومي يدين العالم ويعتبره ليس أهلاً للبقاء، ثم يعشق ما وراء العالم ويجد فيه عزاء وتعويضاً للفناء. وهي الإلهيات التي قسمتنا قسمين وجعلتنا إما أن نفصل بينهما فنكون صوفية أو نخلط بينهما فنكون في المادة، وندعي الروح، أو نكون في الروح ونحن في المادة إلى الأذقان؛ هذه الثنائية بين السماء والأرض هي التي جعلتنا نعطي السماء ما نسلبه من الأرض، ونعطي الأرض ما نسلبه من السماء، حتى ضاعت الأرض من تحت أرجلنا، ولم يبق إلا السماء كغطاء فارغ لا عمد له ولا مكان. شققنا التاريخ شقين فتسربت منه الطاقة وتحول إلى ثبات دائم ورماد» (د.إ، ص330). ولكن تراثنا الفلسفي القديم إياه ـ وعلى النقيض تماماً مما تقدم للحال قوله ـ قد قام أيضاً على «تصور شامل للحياة وللكون لا يرفض جانباً على جانب، ولا يؤثر جزءاً على جزء، بل يقيمها جميعاً في تصور متكامل للحياة... تصور شامل متكامل متوازن للكون يجمع بين

الفكر والواقع، بين الصورة والمادة، بين المجرد والعياني، بين العقلي والحسي. هذا التصور الفلسفي المتكامل هو التعبير النظري عن الرؤية الدينية للعالم التي تجمع بين النفس والبدن، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والمجتمع، بين الحرية والضرورة **إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة والمشهورة في كل دين**[1]. لذلك لم يرفض تراثنا الفلسفي القديم أية نظرية، بل احتواها جميعاً وضمها إليه ووضعها في مكانها الصحيح ثم أكمل عليها، وعبر من خلالها عن التصور الإسلامي الشامل المتكامل للحياة والكون» (د.إ، ص95).

ويقدم لنا الموقف من الفقهاء، ومن رجال الدين عموماً، مثالاً نمطياً على عملية الأمثلة من خلال القلب إلى الضد. ففي طور التبخيس كان كل حظ هؤلاء الآباء الرمزيين من التقييم وصفهم بأنهم «موتى»، يأخذون علمهم «من ميت عن ميت»، ودمغهم بـ«النفاق» و«التطفل»، والضن عليهم حتى بصفة «المحافظة» لأن «الموقف المحافظ يدل على وعي فكري» في حين أن «الاعتزاز بالماضي» وبالتراث هو عند «هذه الفئة من الناس» تجارة وتعيُّش: «فبما أنهم رجال الدين وحملة العمائم، فإن التأكيد على الماضي كقيمة مطلقة فيه تثبيت لمناصبهم، وتأكيد لسلطانهم، متسترين وراء العلم، والدعوة إلى نصرة القديم ضد البدع المستحدثة. فهو إذن موقف يقوم على النفاق، ولا يبغي إلا المحافظة على المصالح الشخصية» (ت.ت، ص24). ولكن هذا الهجاء المقذع والمبالغ فيه بلا ريب لا يلبث أن ينقلب في طور التعظيم الدفاعي والاسترضائي إلى أمثلة مبالغ فيها هي الأخرى، وربما بنسبة متماثلة: فالفقهاء هم القيّمون على التراث، وحماته من الدخلاء، و«حارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوضة الإسلام» (ي.إ، ص161). وبعد أن كان هؤلاء الآباء الرمزيون النمطيون متهمين بأنهم «فقهاء السلطان» (ي.إ، ص99)، أو حتى فقهاء «بغلة

---

1. يبلغ التناقض هنا ذروته إذا ما تذكرنا أن هذه الجملة المسوّدة من قبلنا قد وردت بحرفها تقريباً في الشاهد الذي سقناه في الصفحة 211. ولكن على حين أنها أوردت قبل قليل إثباتاً لكون الرؤية الدينية للعالم من خلال «الثنائيات المشهورة» تفرّق، فإنها تورد الآن إثباتاً لكون هذه الرؤية إياها، ومن خلال الثنائيات المشهورة إياها، «تجمع».

السلطان» (د.ف، ص146)، ولا دور لهم، كفئة اجتماعية كتب عليها «بطبيعها» أن تكون من «طفيليات المجتمع المتخلف»، غير أن «يستغلهم الوضع السياسي القائم من أجل إضفاء الشرعية على نفسه وتبرير وجوده أمام الجماهير»، إذا بهم يتحولون، بقوة الأمثَلة، لا من معسكر المحافظة والتبرير إلى معسكر المعارضة فحسب، بل تعقد لهم أيضاً إمرته: فـ«رجال الدين هم وحدهم في البلاد الإسلامية أساس المعارضة ورصيدها الأول» (د.إ، ص18)، و«الإمام الفقيه» هو من يقوم «بقيادة الجماهير في حركة تاريخية دفاعاً عن مصالحها وتحقيقاً للتوحيد، في المسجد وفي الشارع، في الحقل وفي المصنع، بقوة العقيدة وثقل الجماهير من أجل الثورة» (ع.ث، ج1، ص74). وبعد أن كان «رجال الدين طواعية في يد الحكام لا يتعرضون لصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية»، وكل مبتغاهم «رضا الحاكم خوفاً من رهبته أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله» (د.ف، ص225)، ولا وظيفة لهم سوى «تبرير السلطة وحمايتها من هجمات المعارضة» باتهامها «بالكفر والزندقة» (د.ف، ص279)، إذا بـ«فقهاء السلطان» هؤلاء يعمّدون، بقوة الأمثَلة، «فقهاء الأمة»: يعلو سلطانهم على كل سلطان، يتحكمون بالحاكم ولا يتحكم بهم، بل «يعزلونه إذا خالف الشريعة أو إذا ما تهاون في تطبيقها» (ي.إ، ص169)، وإليهم تعود قيادة «الثورة الشاملة»، قيادة «الثورة الأبقى والأدوم، والأرسخ والأعمق»، لأنها «ثورة الأنبياء، يقوم بها علماء الأمة، فالعلماء ورثة الأنبياء» (د.ف، ص587). بل إليهم ينبغي أن تعود الإمامة، إذ لمّا كان «وعي العلماء يند عن التزييف، ولما كان العلماء ورثة الأنبياء، وكان الفقهاء قادة الأمة، فالإمامة أوجب لهم» (ع.ث، ج5، ص199).

على أن الأمثَلة ليست إلا أحد وجهي العملة. فكما أوضحت ميلاني كلاين أيضاً، فإن الأمثَلة، باعتبارها ترجمة مغالى بها للعلاقة بـ«الثدي الطيب»، غالباً ما تقترن بمغالاة نقيضة كترجمة للعلاقة بـ«الثدي الشرير»[1].

---

1. انظر شرحاً ممتازاً لآراء ميلاني كلاين، وبخاصة فيما يتعلق بالأمثَلة والتبخيس وتشطير الموضوع كانعكاس لانشطار الأنا، في حنة سيغال، **مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين** Introduction to the work of Melanie Klein (الترجمة الفرنسية، ط3، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1976، ولاسيما الفصل الثاني، ص17-33).

ومع أن الموضوع (وهنا الثدي) هو في الأصل واحد، إلا أن اتخاذه ركيزة لإسقاط كل من الأحاسيس الشهوانية والأحاسيس العدوانية عليه يتأدى إلى شطره شطرين متقابلين تقابل النعيم والجحيم. **وربما كانت هذه العلاقة الطباقية مع الثدي لدى الطفل هي مصدر كل ثنائية مانوية لاحقاً لدى الراشد.** ومع أن حسن حنفي ـ حتى نعود فوراً إلى الحالة التي نحن بصددها ـ يبدو شديد السخط على «القسمة الثنائية» فيحمل عليها الكرة تلو الأخرى، تارة باسم «الازدواجية» وطوراً باسم «التصور الثنائي للعالم»، ويحمّلها مسؤولية ضياع الأرض والتاريخ منا ومعاناتنا من «الانفصام بين الفكر والواقع» (ف.م، ص127) حتى «أصبحنا مفرغين من الداخل نعيش الخواء وندعي الملاء» (د.إ، ص106)، إلا أنه يبدو أيضاً أن ما من شيء يطيب له كأن يمارس بنفسه تلك «القسمة الثنائية». وهكذا فإن التراث نفسه ـ **وكأنه «ثدي» آخر بالمعنى الكلايني للكلمة** ـ يبدو مشطوراً شطرين غير قابلين للأم. وهذا التشطير هو مؤدى نظرية حسن حنفي في «الاشتباه»، وهي النظرية التي ترفض أن ترى في التراث «وحدة واحدة» (د.ف، ص137)، وتؤكد على العكس أن «كل تراث يحتوي على اشتباه يفيد الضدين ويحتوي على المعنيين المتناقضين» (د.ف، ص57). ومن هنا فإن التراث في حقيقته «تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الأغنياء وتراث الفقراء، تراث القاهر وتراث المقهور. وهذا هو الذي يفسر قضية الاشتباه Ambiguité في التراث إذ نجد فيه نظريات وآراء ومعتقدات... متعارضة. فهناك تشبيه وتنزيه، نقل وعقل، جبر واختيار، إيمان وعمل، نص حرفي وعقل مصلحي، دعوة إلى الآخرة ودعوة إلى الدنيا، الخ» (د.ف، ص153). وهذا التشطير الطباقي يندرج هو نفسه تحت عناوين اثنينية. فتارة يتقولب بقالب «التخلف والتقدم» كما في النص التالي: «التراث القديم... ما زال حياً في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدمه، ومنه ما قد يساهم فيه... يحتوي الماضي على الغث والثمين ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه إلى الأمام» (ف.م، ص28). أو كما في النص التالي: «إن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات إلى الأمام مثل نظرية الاستخلاف، وتحريمه للملكية والميراث، ونظريته في الشورى ورفضه لحكم الفرد المطلق، ونظريته في المجتمع بلا طبقات، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال. ولكن في

بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم، خاصة الجانب اللاهوتي والغيبي فيه، التصور المركزي للعالم، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الإنسان وإرادته، قياس السلوك بما هو خارج عنه، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية أخرى» (ق.م، ص65). وطورا آخر تتنكر الإشكالية الاثنينية في رداء «**اليمين واليسار**» كما في النص التالي: «...هناك يسار ويمين. فالتصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق الإسلامية بها يسار ويمين على ما يثبته علم اجتماع المعرفة؛ فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يسار ويمين؛ فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الإشراقية الفيضيَّة عند الفارابي وابن سينا يمين. والتشريع به يسار ويمين؛ فالملكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين. وفي التفسير، التفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين. وفي التاريخ في الفتنة الكبرى، علي يسار ومعاوية يمين، والحسين سيد الشهداء يسار ويزيد والأمويون يمين» (ي.إ، ص8)[1].

1ـ لا نستطيع هنا إلا أن نشير إلى التناقض الصارخ الذي يربط بين مضمون هذا النص وبين مضمون نص آخر يعلن فيه حسن حنفي شجبه للمحاولات التي تريد .نظير محاولة حسين مروة في: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** .أن «تقرأ التراث الوطني الإسلامي من منظور الأيديولوجية التحديثية العلمانية». فـ«مساوئ هذه المحاولات أكثر من محاسنها»، وعيبها الأول كما يقول حسن حنفي بالحرف الواحد: «أنها محاولة للقفز على التراث من الخارج، أي إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامي... مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية فقومية فوضعية وظاهراتيّة... وفي هذه الحالة نسقط على التراث الإسلامي وجهات نظر غربية وننسى خصوصية التراث الإسلامي... وبالتالي تنشأ صراعات حول قراءة التراث لا تمت بصلة إلى صراعات التراث العربي الإسلامي الداخلية بقدر ما تعبر عن مناهج متباينة اتخذت من التراث ذريعتها (للتصارع)... إنّ عيب هذه المحاولات يكمن في كونها قراءة غربية بمنهج غربي» (في: الوحدة، العدد 6، آذار-مارس 1985، ص129). وهذا النص الأخير ينطوي على تناقضين، أولهما داخلي يتمثل في تنديده، بين جملة قراءات أخرى، بـ«القراءة الظاهراتية» للتراث العرب الإسلامي، مع أن ما من أحد حاول مثل هذه القراءة حتى الآن على حد علمنا سوى حسن حنفي نفسه، وثانيهما خارجي، وذلك بالإحالة إلى النص الذي سبقه، إذ هل من قراءة للتراث أكثر «خارجية» ولكثر «غربية» ولكثر «إسقاطية» من قراءته من زاوية «اليسار واليمين»، أي من زاوية زوج من المفاهيم لم يتعاط معه التراث قط وما←

هنا تتحدد لحسن حنفي استراتيجية مثنوية في التعاطي مع التراث، استراتيجية لا نتردد في وصفها بأنها تقوم على الإحياء والتمويت: «يتأصل اليسار الإسلامي في الجوانب الثورية في تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطويرها وتصفية ما دونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم»[1] (ي.إ، ص13).

فما الجوانب المطلوب إحياؤها وما الجوانب المطلوب تمويتها؟ ما «إيجابيات التراث» التي ينبغي تطويرها، وما «سلبيات التراث» التي تنبغي تصفيتها؟ هنا تخلي مثنوية المحافظة والتقدم، اليمين واليسار، مكانها

= رأى النور إلا على أرض حضارة غريبة عنه تماماً ولاحقة عليه بقرون، وتحديداً في فرنسا في عهد الثورة الكبرى يوم درجت العادة على جلوس المتطرفين من ممثلي الشعب (اليعاقبة) إلى يسار الرئيس في الجمعية الوطنية والمعتدلين منهم (الجيرونديين) إلى اليمين؟

1. لنا أن نلاحظ أن هذه الاستراتيجية الانتقائية أو الاقتطاعية بالأحرى، التي ينتهي إليها حسن حنفي على صعيد الموقف من التراث، تتناقض تناقضاً حاداً ومباشراً مع موقف آخر له أعلن بموجبه رفضه النظرة الابتسارية، التجزيئية، إلى التراث لأن من شأنها القضاء على وحدة التراث وعدم قراءته في حركته الداخلية: «أما العيب الثاني [في محاولات قراءة التراث على طريقة حسين مروة، في: النزعات المادية] فهو دراسة جزء من التراث، اقتطاعه وتسميته مادياً أو علمياً أو داروينياً أو تاريخياً، وتقديم هذا الجزء على أنه التراث... مع أن هذا الجزء يقابله جزء آخر متصارع معه في حيوية متميزة للتراث الإسلامي... إن العيب في هذه الدراسات هو عدم رؤيتها للحركة الداخلية في التراث» (في: الوحدة، العدد 6، آذار-مارس 1985، ص129-130). والواقع أن رقصة المتناقضات تبدو هنا غير قابلة للحصر أو للضبط: فمن جهة أولى يكرر حسن حنفي القول: «إنّ ما نبغيه هو نهضة حضارية شاملة تبرز جوانب التقدم في تراثنا القديم وتستبعد منه معوقاته. فاليسار الإسلامي... يعني إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديموقراطية وهو ما نحتاجه في قرننا هذا» (ي.إ، ص20)، ومن الجهة الثانية يكرر رفضه للاستراتيجية الابتسارية التي تعمل «عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم وإظهارها تلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة، أو نظريات الإسلام في الشورى، أو نظرياته الاقتصادية في الملكية العامة وفي تنظيم الزكاة... ولكنها جميعها محاولات جزئية تبرز بعض الجوانب التقدمية الأصيلة في تراثنا القديم، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله... كما أنها تقع في الانتقائية وأخذ ما تريد وترك ما لا تريد» (ت.ت، ص27-28).

لإشكالية طباقية ثالثة هي إشكالية السلطة والمعارضة. فبما أن التراث «تعبير عن الصراع الطبقي والسياسي في كل مجتمع»، وبما أن «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير: الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين، خرج التراث مشتبهاً يعبّر عن كلا الموقفين. فإذا كان الصراع قد حسم أولاً لصالح فريق السلطة، الدولة السنية القائمة، وبالتالي ساد تراثه على مدى أكثر من ألف عام... فإن المعركة اليوم على أشدها بين الفريقين من جديد... وتكون معركة التراث الآن هي في إحداث البدائل وقلب التراث من تراث القهر إلى تراث التحرر... واكتشاف ثقافة المقهورين، ثقافة الشيعة والخوارج والمعتزلة وتراث القرامطة والزنج» (د.ف، ص144)[1].

---

1. إذا كنا سنسمح لأنفسنا بإيراد شواهد أخرى على هذه القسمة التشطيرية التي تضع تراث السلطة في قطب التسفيل وتراث المعارضة في قطب الأمثلة فلأننا مضطرون إلى أن نلاحظ أن قانون التناقض يسري هنا أيضاً مفعوله، وعلى نحو لا يقل مدعاة للذهول. فمع أن حسن حنفي يقول ويردد القول، من جهة أولى، إن سيادة «تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة»، أي سيادة «فكر الدولة السنيّة» على فكر المعارضة (الخوارج + الشيعة + المعتزلة) كان هو «حجز العثرة» و«الجرثومة الحقيقية» في تخلف العالم العربي الإسلامي على مدى أكثر من ألف سنة (في مجلة «الثقافة الجديدة»، السنة السابعة 1983، ص3)، وإن سيادة «تراث السلطة» و«المحافظة الدينيّة» هي التي مسخت وجداننا القومي، «فصرنا نتعثر أو نعرج وكأننا نسير على ساق واحدة أو كالأعور يرى العالم بعين واحدة» (د.ف، ص220)، وإن تجديد التراث وإعادة بنائه يعنيان، أول ما يعنيان، بعث تراث المعارضة الذي حيكت حوله «مؤامرات الصمت والتشويه» (د.ف، ص19)، وإن الشرط الأول والأخير لكل محاولة نهضة وإقالة من «كبواتنا المتلاحقة تاريخياً» هو «تحجيم تراث السلطة» و«إبراز تراث المعارضة»؛ ومع أن حسن حنفي لا يتردد أيضاً في القول بضمير الأنا المباشر: «حاولت إذن النظر إلى الأزمة التي نعيشها في هذا العصر... ومن خلال بحثي في التراث القديم وجدت الحل في تراث المعارضة. لكن تراث المعارضة دُوّن وكُتب من قبل مؤرخي السلطة، وهو التراث السائد، فكان علي إعادة كتابة التراث كله حتى أستطيع أن أحجّم تراث السلطة وأُبرز التيارات العقلانية عند المعتزلة والخوارج أو التفاؤلية المستقبلية عند الشيعة» (في مجلة: «الوحدة»، آذار 1985، ص133)؛ ولكن حسن حنفي هذا نفسه لا يجد حرجاً، من جهة ثانية، في ختام كتابه الضخم «من العقيدة إلى الثورة» في أن يضع «تراث السلطة» و«تراث المعارضة» معاً في سلة واحدة وأن يحكم عليه كله، وعلى الفرق التي أنتجته، بالضلال والتضليل=

على أن تشطير الموضوع ـ وهنا التراث وآباء التراث ـ وشقه إلى قطبين متقابلين تقابل الموجب والسالب، والمغالاة في تبخيس أحد القطبين وفي أمثلة القطب الآخر، وبكلمة أخرى معاملته معاملة شبه فصامية على غرار ما يفعل الطفل الرضيع مع موضوعه الأول عندما يفصم ثدي الأم إلى ثدي طيب كل الطيبة يستقطب حفزاته الحبيّة وآخر شرير كل الشر يستقطب حفزاته العدوانية، نقول: إن هذا التشطير[1] يتبلور في واحد من أكثر أشكاله نقاءً وشططاً من خلال ما يمكن أن نسميه دراما المعتزلة والأشاعرة في أدبيات حسن حنفي التراثية. ففي هذه الدراما، التي تنوب مناب دراما اليسار واليمين أو التقدمية والمحافظة، الخ، والتي تبدو أكثر مطابقة لموضوعها وأكثر محايثة له لأنها بالفعل لا تحاول «القفز على التراث من الخارج» ولا تفرض عليه قطبيات مستوردة من تجربة حضارية مفارقة، يتجلبب المعتزلة بجلباب الآباء المثاليين، أو بالأحرى بهالتهم المتعالية بسطوعها ونصوعها على كل نقد، بينما يحتكر الأشاعرة كل السلبيات باعتبارهم آباء مضطهِدين ومبخّسين. وبديهي أن دور أولئك، هنا كما في كل آلية دفاعية، توفير الحماية من شر هؤلاء. فكل النقد الذي يوجّه أو يمكن أن يوجّه إلى الأواخر سيمرّ بلا عقاب لأنه موضوع سلفاً تحت

= وتعمية الناس وتفرقة الأمة: «إن فرق المعارضة بأنواعها هي في الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحاً لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها. وكان سلاح التكفير في أيدي السلطة وخصومها سلاحاً سياسياً متستراً وراء الدين في مجتمعٍ، العقائد فيه مصدر سُلطة والنص مرجعٌ وحكم. ولا فرق بين فرقة ناجية وفرق ضالة، فكلها سواء. وما كفّرته الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه، وأتاها الفقهاء يضللون عقائدها كما ضللت هي عقائد الفرق الضالة... لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح، وشقت وحدة الأمة، وزرعت الأحقاد، وأشعلت الفتن فيها، وسفكت الدماء باسم العقيدة، كل منهم يدافع عن إله السماء ويترك إله الأرض. وجرى الحكام مجراهم وراء المذاهب النظرية، فتحولت السلطة السياسية إلى حكم بين المذاهب، وأصبح السيف هو الفيصل بين الأقلام. لا فرق إذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة، بين فرقة السلطان وفرق المعارضة في ضياع جهد الأمة في ما لا يفيد تأكيداً لاغتراب الناس عن مواقعهم وتعميةً للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم». (ع.ث، ج5، ص547).

1. تلاحظ حنة سيغال أن تشطير الموضوع على هذا النحو يمكن أن يكون بديلاً دفاعياً عن تشطار الأنا (انظر: مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين، مصدر آنف الذكر، ص24).

حماية الأوائل. ومن هنا الشطط والإسراف في مدح المعتزلة وذم الأشاعرة. فالشعور بالذنب من جراء إسقاط العدوانية على الأواخر يجد ما يخفف ويفرّج عنه في استرضاء الأوائل. ولو لم يوجد المعتزلة في التاريخ لوجب اختراعهم: فلولاهم ما أمكن وضع الآباء الفعليين موضع النقد والتبخيس. ولا شك أن مما ساعد على أمثلة المعتزلة كونهم هم الذين خسروا المعركة تاريخياً؛ فالأمثلة تحتاج إلى فراغ لتملأه، أما التبخيس بالمقابل فيحتاج إلى ملاء ليفرغه: فوحده الموجود الفعلي يقع تحت طائلة النقد[1].

«إذا كان لنا لدى الآباء مفخرة» فهي مفخرة المعتزلة الذي تصوروا «الإنسان حراً خالقاً وأرجعوا الأشياء إلى عللها المباشرة وآمنوا بقوانين الطبيعة وأعلوا من شأن العقل واعتبروه مصدراً للوحي» (ف.م، ص161). إن هذه الجملة، وإن كانت تحدد كل إيقاع المغالاة في التقييم التي يحظى بها المعتزلة بصفتهم آباء مثاليين في كتابات حسن حنفي، تبقى مع ذلك فريدة في نوعها. فصحيح أن الموقف المدحي والتفاخري لصاحب مشروع «التراث والتجديد» تجاه «أهل التوحيد والعدل»[2] يتسم إجمالاً بالاطراد، ولا ينقلب من الضد إلى الضد كما عوّدنا في أحكامه الأخرى، ولكن لا يرد هذا المدح في كتاباته جميعاً إلا مقترناً بذم الأشاعرة. والعكس أيضاً صحيح؛ فخلا استثناءات نادرة ـ كما عندما يدمغ الأشعرية بأنها «عنوان للطغيان الشرقي» (د.ف، ص58) ـ لا نقع في كتابات حسن حنفي على ذم الأشاعرة

---

1. هذه آلية غالباً ما تكرر نفسها في الصراعات الإيديولوجية: ففي قبالة الأب الفعلي ستالين الذي حُمّل وزر جميع الأخطاء، احتل خاسر المعركة تروتسكي مكانه في مصاف الآباء المثاليين. أما لينين فما أمكن إخضاعه إلا لعملية أمثلة نصفية، وذلك على وجه التحديد من حيث أن حياته توقفت في منتصف الطريق، مما أتاح له أن يجمع جزئياً بين شرط الأب الفعلي وشرط الأب المثالي، فبقي حظه من النقد والأمثلة على حد سواء وسطاً. وعلى صعيد التاريخ العربي الإسلامي حدث شيء من هذا القبيل مع قطبي الفتنة الكبرى: علي الذي خرج مبكراً من المعركة، ومعاوية الذي ربحها واستمرت ولايته فعلياً.

2. في الواقع، إن «التوحيد» و«العدل» أصلان فقط من الأصول الخمسة التي عرف بها المعتزلة، والأصول الثلاثة الباقية هي «الوعد والوعيد» و«المنزلة بين المنزلتين» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ولكن وسمهم بـ«التوحيد والعدل» وحدهما، دون سواهما من الأصول الخمسة، يبدو أكثر تمشياً مع مقتضيات الأمثلة.

بدون أن يقترن مقدماً بمدح المعتزلة. فدراما المعتزلة والأشاعرة دراما مانوية بكل ما في الكلمة من معنى، والضد فيها لا قوام له ولا اعتبار إلا بضده؛ وإذا كنا سنكتفي بالشاهد التالي على هذه الماهية الضدية فلأنه يغني بوضوحه واقتضابه عن عشرات من الشواهد المماثلة: «في داخل السُنّة هناك اختياران آخران، المعتزلة والأشاعرة، على طرفي نقيض: المعارضة العقلية المستنيرة والسلطة النصية القاهرة» (ع.ث، ج5، ص610).

إن المغالاة في تقييم المعتزلة، بوصفهم الضد الذي يحتل موقعه في القطب المؤمثل، لا تقف عند حدود اعتبارهم، حيثما ورد ذكرهم، ممثلين لـ«ثورة العقل وعالم الطبيعة وحرية الإنسان» (ي.إ، ص13)، ولا عند حدود الدعوة إلى إحياء تراثهم باعتباره أجدر ما في التراث العربي الإسلامي بالإحياء لأنه الأقرب إلى قيم العصر والحداثة، قيم «العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديمقراطية» (ي.إ، ص14)، ولا حتى عند حدود الادعاء ـ كما سبق البيان ـ بأن «التراث العقلاني الاعتزالي كان وراء عقلانية الغرب» (د.ف، ص200)، بل تتعدى ذلك كله إلى حد إبداء الرغبة في التماهي مع المعتزلة: «وجداننا معتزلي، وهدفنا تطوير الاتجاه الاعتزالي خطوة نحو عقل الثورة من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة» (ع.ث، ج1، ص212)، والإعلان عن أن إعادة بناء علم أصول الدين بالاتجاه الاعتزالي يمكن أن تقدم للجماهير «البديل لأيديولوجياتها السياسية، خاصة بعد فشل جميع الأيديولوجيات العلمانية للتحديث» (ع.ث، ج1، ص37). بل إن إحياء الاتجاه الاعتزالي يبدو وكأنه هو تلك العتلة السحرية التي طالما بحث عنها المفكرون النهضويون لفك طلاسم التخلف ولإطلاق آلية النهضة المنشودة من عقالها. فإن يكن التخلف لا يعني شيئاً آخر سوى «سيادة الفكر الأشعري»، وإن تكن آلية هذا التخلف قد انطلقت منذ ألف عام «بعد أن تم القضاء على التراث الاعتزالي منذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية وسيادة التصوف وازدواجه مع الأشعرية» (ي.إ، ص14)، فإن «مجرد التحول» من جديد نحو «العقلانية العلمية» (ممثلة بالمعتزلة والفلاسفة) والانتقال من «المحافظة الدينية» إلى «العقلانية التحررية»، أي «من الأشعرية والتصوف إلى المعتزلة والفلاسفة»، سيكون

هو تلك «اللحظة التاريخية» التي طال انتظارها والتي ستكون بمثابة إشارة البدء «لدورة ثالثة من الحضارة الإسلامية» (د.ف، ص173).

على أنه ما لا يجوز أن يغيب عن أنظارنا، بالعودة إلى المنهج الذي ألزمنا به أنفسنا، هو الطابع النكوصي لعملية أمْثَلَة المعتزلة هذه، رغم احتمائها خلف دريئة قيم العصر والحداثة. فإحياء «الاتجاه الاعتزالي» واعتباره «الشرط الأول للعمل السياسي» (د.ف، ص173) النهضوي وكلمة السر التي يمكن أن تفتح بها مغارة العصر، لا يعني في خاتمة المطاف، مهما يبلغ من تعاطفنا في تثمين الدور الفكري للمعتزلة تاريخياً، سوى النكوص إلى عهد ذهبي يُفترض أن نموضعه في القرن الثالث الهجري مثلما يموضعه السلفيون التقليديون في مطلع القرن الأول الهجري. ولكن على حين أن السلفية التقليدية تحيل إلى لحظة تاريخية واقعية، فإن الطابع النكوصي لعملية أمْثَلَة المعتزلة يزدوج بطابع هلوسي. وبالفعل، إن الأمْثَلَة، مثلها مثل كل مغالاة عصابية في التقييم، قابلة لأن تحدد بأنها آلية تفكيرية لا تقيم وزناً كبيراً للواقع ولا تلتزم بحدوده أو لا تحجم عن أن تضرب صفحاً عن بعض عناصره الأساسية. والحقيقة التي تتجاهلها عملية أمْثَلَة المعتزلة ـ وهي دُرْجة يكثر مشايعوها في الخطاب العربي المعاصر حول التراث ـ أن هؤلاء المنادين بـ«ثورة العقل» و«استقلاله» وبـ«حرية الإنسان» وبـ«العقلانية العلمية» و«التحررية» ما كانوا في الواقع أكثر من «علماء كلام»، أي بتعبير آخر مخارج للمنظومة الفكرية للعربية الإسلامية: «لاهوتيين»، وأنهم بصفتهم هذه «وكما لاحظ الفلاسفة المسلمون أنفسهم، الفارابي وابن رشد وكذلك ملا صدرا الشيرازي، كانوا بوجه خاص من المنافحين، إذ لم يضعوا نصب أعينهم حقيقة مبرهناً عليها أو قابلة للبرهان عليها بقدر ما سعوا إلى تجنيد كل ما هو في متناحهم من وسائل جدلهم الكلامي لتأييد بنود قانون إيمانهم التقليدي»[1].

وتجاهل الواقع التاريخي أو مقومات أساسية فيه هو السمة الغالبة أيضاً

---

1. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية **Histoire de la philosophie islamique** (منشورات غاليمار، باريس 1986)، ص155.

على أمثلة حسن حنفي للمعتزلة من وجهة نظر سياسية، وذلك عندما يتحولون بقلمه، باعتبارهم آباء «عصريين» أو مسقطة عليهم بالأحرى هموم العصر، إلى «قادة فكر» و«أبطال معارضة»، إذ «استطاع المعتزلة ـ كما كتب يقول ـ معارضة النظم اللاشرعية القائمة، وتكوين جبهات فكر معارضة» (د.إ، ص327)، كما كانوا «أقرب إلى قادة الفكر ومؤسسي الحركات... وأهل معارضة علنية، ومواقف مشهودة، وقيادة أمة، وإثارة فكر» (ع.ث، ج1، ص212).

وبدون أن ندخل في تفاصيل التاريخ السياسي فلنا أن نلاحظ أن المعتزلة كانوا أيضاً من رجالات الدولة، وأن سوادهم انتقل من «المعارضة» إلى «السلطة» ـ مع أن «فلسفة الحكم» لم تتغير وإن تغيرت السلالة الحاكمة ـ وأن علاقتهم بالسلطة في عهد المأمون والمعتصم والواثق قد توثقت حتى أصبح منهم وزراء وقضاء ورؤساء دواوين، الخ، وحتى أضحت مراكز القرار الفكري شبه حكر عليهم. والواقع أنه يصعب الكلام، من هذا المنظور، عن «علم كلام» بالمعنى الخالص، إذ تحولت «الأصول الخمسة»، كما يلاحظ محمد أركون، إلى شبه «أيديولوجيا طبقة سائدة»[1]. بل نستطيع أن نلاحظ مع لوي غارديه ـ وهو من الذين انتصروا لرأي أحمد أمين القائل إن المعتزلة كانوا رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة وعقل ـ أن «المعتزلة، تقيداً منهم بأصلهم الخامس، لم يترددوا في الاستعانة بذراع السلطة، فحُكم على خصومهم بعقوبات جسدية، وزُج بهم في السجون، بل منهم من قُتل»[2].

وكما أن صورة المعتزلة كانت في الواقع وفي التاريخ أقل نصاعة من تلك التي يرسمها لها حسن حنفي، كذلك فإن لنا أن نتوقع أن تكون الصورة التي يرسمها للأشاعرة أكثر قتامة مما هي في الواقع وفي التاريخ. فأقصى وأقسى ما يمكن قوله في الأشعرية – على حد تعبير لوي غارديه أيضاً ـ

---

1. محمد أركون، الفكر العربي، ص41.

2. الشيخ بو عمران ولوي غارديه، بانوراما الفكر الإسلامي Panorama de la pensée islamique (منشورات سندباد، باريس 1984)، ص44.

هو أنها، بنفيها فاعلية العلل الثانية، «تتحمل قسطها من المسؤولية عما سمّي اعتسافاً بقدرية الإسلام»[1]. ولكن هذا شيء، وتحميلها مسؤولية كل ما أصاب الإسلام والمسلمين في عهد الانحطاط من آفات شيء آخر. والنصوص التالية لا تدع مجالاً للشك في أن الدور الموكل من قبل مؤلفها إلى الأشاعرة بالمقابلة مع المعتزلة هو من منظور تاريخ النقل والعقل في الإسلام كالدور الموكل إلى المستر هايد في قبالة الدكتور جيكل من منظور ثنائية الشر والخير في الإنسان:

- «إذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير إلى حق الإنسان، فإن علم أصول الدين الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام بالطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر، ويكون علم الكلام الأشعري هو المسؤول الأول عن تخلفنا الحالي» (ع.ث، ج1، ص173).
- «الأشاعرة... [ممثلو] الفكر الديني الرسمي الذي ازدوج مع التصوف وأصبح أساساً للسلطوية في تصورنا للعالم، وللتسلطية في أنظمتنا للحكم، وللسلبية في سلوك جماهيرنا التي تنتظر المدد والعون والإلهام من السماء» (ي.إ، ص12).
- «ظلت الأشعرية مفروضة علينا تاريخياً أكثر من تسعة قرون وواقعياً حتى الآن كأنها هي الفكر الديني الوحيد في تراثنا، وكأن التخلف الذي سادنا منذ القرن السابع الهجري حتى الآن ليس هو المسؤول عن هذه السيادة للفكر الأشعري»[2] (ي.إ، ص14).

---

1. لوي غارديه، أهل الإسلام Les hommes de l'islam (منشورات كومبلكس، باريس 1984) ص250.
2. سنلاحظ هنا أن سيادة الفكر الأشعري بدأت من القرن الخامس الهجري، لا من القرن السابع الهجري، وأن ما شهده القرن السابع من منظور تاريخ العقل في الإسلام هو على العكس تعرّض سيادة الأشعرية لهزة عنيفة من جراء النقد الشامل الذي وجهه إليها ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. والعجيب من هذا المنظور أن حسن حنفي، الذي يهجو الأشعرية لأنها تخلفت عن المعتزلية وقدمت النقل على العقل، يمدح ابن تيمية ويلقبه كما رأينا بـ«حارس التراث» و«مطهر النص» مع أن أول ما يأخذه ابن تيمية على الأشعرية =

- «لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر» (ت.ت، ص18).

- «في مسالة الأفعال ورثنا تصور الأشاعرة: الله قادر على كل شيء، على خلق الكون وعدم خلقه، على إماتة الإنسان وإحيائه، بل وقادر على أن يوجد ما لا يوجد، وألا يوجد ما يوجد، وأنكرت القدرة الإنسانية والاستطاعة قبل الفعل وبعد الفعل... لم يعد للإنسان تاريخ... وأصبح فعل الإنسان معلقاً في الحاضر لا زمانٍ له ولا تاريخ، غير مسؤول عن أفعاله الماضية وغير مسؤول عما يسنه من أفعال في المستقبل. ولسوء الحظ لم يعش المعتزلة طويلاً لإثبات الاستطاعة في وعينا القومي... ومسؤولية الإنسان عن أفعاله الماضية والمستقبلية... وماذا تستطيع ثلاثة قرون من الاعتزال أمام أربعة عشر قرناً من الأشعرية؟»[1] (د.إ، ص325).

- «في مسألة الحسن والقبح لم يعش للأسف المعتزلة طويلاً لتحويل موقفهم الذي يجعل العقل أساس النقل إلى بناء أساسي في شعورنا القومي، بل ساد التصور الأشعري منذ القرن الخامس حتى الآن الذي جعل النقل أساس العقل، فأصبحت نظريتنا في المعرفة تعتمد على الوحي والإلهام، وتقوم على تفسير النصوص... وأصبحنا مهمشين على النصوص ندخل في معارك التأويل، والواقع نفسه مسلوب عنا، فتركنا التاريخ لتأويل النصوص، وتركنا الأشياء لمماحكات الألفاظ» (د.إ، ص325-326)...

= هو أنها لم تنعتق انعتاقاً كافياً من المعتزلية ونزعتها العقلية، ولم تقدم بما فيه الكفاية النقل على العقل.

1. لنلاحظ من وجهة نظر تاريخية خالصة أن الاعتزال لم يعش لأكثر من قرن من الزمن، وأن الأشعرية التي سادت ابتداء من القرن الخامس الهجري ما كان لها أن تعيش، وصولاً إلى اليوم، أكثر من عشرة قرون. فكيف صارت القرون العشرة أربعة عشر؟ وإذا كنا أمام زلة قلم أفلا نتحرى لها، طبقاً لتفسير فرويد للهفوات، عن منطق داخلي لاشعوري؟ وإذا كنا نعلم أن الإسلام نفسه ـ وليس الأشعرية ـ هو الذي عاش أربعة عشر قرناً، أفلا نستنتج أن حسن حنفي يماهي لاشعورياً بين الإسلام والأشعرية، ويكون بالتالي كل نقده الشعوري للأشعرية نقداً لاشعورياً للإسلام؟

«في موضوع الإيمان والعمل استطاع المعتزلة جعل العمل جزءاً من الإيمان، فالإيمان بلا عمل نفاق وفسوق... لكن للأسف... ساد فكر الدولة الرسمي الذي مثلته الأشاعرة وعقيدة أهل السنة، وأصبح الإيمان مكتفياً بذاته دون ما حاجة إلى عمل. فكل من قال لا إله إلا الله ومحمد رسول الله أصبح مسلماً، عضواً في الأمة الإسلامية له ما لها وعليه ما عليها، له حق التزوج من المسلمين والدفن في مقابرهم والميراث منهم حتى ولو أضمر الكفر في قلبه، حتى ولو كان عمله لا شأن له بإيمانه، فعمله مرجأ إلى يوم القيامة يحكم عليه الله كيف يشاء. أفسح هذا التصور المجال للنفاق والفسوق، وكان سبباً للازدواجية في حياتنا. أصبح الإيمان مجرد تمتمة بالشفاه، والشهادتان مجرد إيماء بالألفاظ... وتحول المسلمون إلى كم دون كيف، وأصبحوا عدداً دون عدة، ورماداً بلا نار، يعيشون العالم بوجدانهم دون فعلهم، وينهجون طريقهم بألفاظهم وليس بسلوكهم، فوقفوا يبكون أو يصرخون والتاريخ يتحرك، والشعوب تتقدم، ومع ذلك يقرأون «السابقون السابقون» (الواقعة: 10)» (د.إ، ص327).

إن هذا الهجاء للأشاعرة، بعد كل ذلك الإطناب في مديح المعتزلة، لا يبدو مبرراً بالفارق القائم فعلياً بين هؤلاء وأولئك، والذي هو محض فارق في الدرجة. ولو حذونا حذو حسن حنفي في تطبيق مقولات من العصر الحديث على تراث الآباء لقلنا إن كلاً من المعتزلة والأشاعرة على حد سواء يمثلون أهل «الوسط» بين «اليسار» الذي يمثله الفلاسفة، أصحاب العقل، وبين «اليمين» الذي يمثله الفقهاء، أصحاب النقل. وإنما من خلال هذه الوسطية فحسب ينقسم المعتزلة والأشاعرة بدورهم إلى «يسار» و«يمين»، وفي مثل هذه الحال يحتل الموقع «الوسطي» بينهما الماتريديون. والواقع أنّ الحقيقة التي يتجاهلها كل من الهجاء والمديح أن الأشاعرة، مثلهم مثل المعتزلة، علماء كلام، أي في التحليل الأخير مفكرون وظفوا العقل، أو بتعبير أدق الجدل العقلي، في خدمة النقل. وصحيح أن المعتزلة أحق من الأشاعرة بالوصف بأنهم «عقلانيو الإسلام»، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن

الأشاعرة كانوا، كما يصورهم حسن حنفي دعاة لهدم العقل[1]. والفارق بين المدرستين المتنافستين كان، هنا أيضاً، فارقاً في الدرجة. فالمعتزلة مالوا إلى إلغاء الحدود بين النقل والعقل، بينما مال الأشاعرة إلى تثبيتها. وهؤلاء ما أعرضوا عن العقل ولا رموه بالعمى، ولكنهم أكدوا أن عينه لا تبصر إلا بنور النقل، مثلما أن نور النقل يزداد إشعاعاً عندما تعاينه عين العقل. **وكما أن المعتزلة لم ينكروا، رغم انتصارهم النسبي للنزعة العقلية، ضياء النقل، كذلك لم ينكر الأشاعرة، رغم انتصارهم النسبي للنزعة النقلية، بصيرة العقل.** ولئن كانوا في **المذهب** أقرب إلى الحنابلة، فقد كانوا في **المنهج** أقرب إلى المعتزلة[2]. وقد كان الغزالي خير ناطق بلسان حالهم في منافحتهم عن المنقول بالمعقول حينما قال قولته الشهيرة: «العقل مع الشرع نور على نور».

ولكن هل نستطيع أن نختم هذه الفقرة بدون أن نشير إلى ممارسة حسن حنفي للعبة وحدة الأضداد حتى في هذه المقابلة الضدية بين المعتزلة والأشاعرة؟

الواقع أن ذم الأشاعرة لا ينقلب أبداً ـ وهذه من الثوابت النادرة في كتابات حسن حنفي ـ إلى مدح. ولكن حماسته للمعتزلة تخف كثيراً، بالمقابل، في بعض النصوص التي تبدو معنية بالتقييم المعرفي الموضوعي أكثر مما هي انعكاس لمغالاة هلوسية في التقييم. فهؤلاء الذين قيل لنا للتو

---

1. كما في النص التالي الذي يؤكد أنه من جملة ما «تقتضيه المسيحية والأشعرية من مقتضيات عقائدية هدم العقل، وخرق لقوانين الطبيعة وإنكار لاستقلالها، وإثبات للفضل الإلهي، وإلغاء للحرية الإنسانية وللاستحقاق الفردي طبقاً للأعمال» (د.إ، ص173). وسنلاحظ بالمناسبة أن هذا النص يقيم بدوره ضرباً ملتبساً من المماهاة بين «المسيحية والأشعرية» مع أن سياق النص ـ أرسطو الذي أصبح لدى الشراح قبل ابن رشد «أوغسطينياً أشعرياً» ـ كان يقتضي ألا تقام المماهاة إلا بين الأوغسطينية والأشعرية. ويبدو أن «زلة القلم» هذه متعيّنة هي أيضاً بدوافع شعورية ولاشعورية ترمي إلى أن تعمم على كل المسيحية التهمة الموجهة إلى الأوغسطينية.
2. ذلك هو الرأي الذي يذهب إليه دومينيك وجانين سوردل في كتابهما الجامع، حضارة الإسلام الكلاسيكي La civilisation de l'islam classique (منشورات أرتو، باريس 1968)، ص194.

إنهم أعطوا «الصدارة لحقّ الإنسان» يقال لنا في نص «قديم» يعود إلى عام 1970 إنه ما كان لهم كعلماء كلام أن يتخطوا إشكاليات علم الكلام التي هي إشكاليات لاهوتية ما دون فلسفية، وإن علم الكلام «يظل في جملته نظرية في الله وليس نظرية في الإنسان» وإن يكن الإنسان قد ظهر «**في حدود قليلة** عند المعتزلة» (ف.غ.م، ص230، والتسويد منا). وهؤلاء الذين كُرّسوا في نصوص لا تعد ولا تحصى ممثلين ثابتين «للعقلانية»، ودعاة لا تلين لهم قناة لـ«ثورة العقل» و«استقلال العقل»، ومدافعين أصلاباً عن «أولوية العقل على النقل»، يوضعون في نص واحد على الأقل عند حدهم الحقيقي باعتبار أن وظيفة العقل عندهم كانت تبريرية، لا نقدية: «يشهد تاريخ الفكر البشري على موت الفلسفة إذا ما قام العقل البشري بوظيفة التبرير وتخلى عن دوره في التحليل والنقد. فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم دفاعاً عن العقيدة... وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحي، خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل. بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل **كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقاً مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلاً جذرياً** بإرجاعه إلى التجارب الإنسانية التي هي أساس كل نص» (د.ف، ص296. والتسويد منا).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يقر هو نفسه في أكثر من موضع بأن الفلسفة «كانت تمثل نسقاً عقلياً أكثر تقدماً من نسق الكلام»، وبأن موقف الفلاسفة «كان أكثر اتساقاً مع العقل والواقع من موقف المتكلمين» (ع.ث، ج1، ص564)، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً أن عقل الفلاسفة أنفسهم لم يكن ـ كما رأينا ـ «عقلاً نقدياً»، بل غلبت عليه «وظيفة التبرير» (د.إ، ص102)، أدركنا أنّ حظ المعتزلة من النزعة العقلية الجذرية لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يُعزى إليهم، **لأنهم وإن كانوا أكثر عقلانية من الأشاعرة فقد بقوا أقل عقلانية من الفلاسفة الذين ما كانوا هم أنفسهم عقلانيين إلى الحد الذي يمكن أن يطلب منهم كفلاسفة.**

والواقع أن دراما المعتزلة والأشاعرة، على ما تنطوي عليه من انتصار للأوائل وتنديد بالثواني، تندرج هي نفسها في نسيج نقدي أوسع منها وأشمل، هو نسيج هجاء علم الكلام ككل. فمهما يكن حظ المعتزلة من العقلانية، فإنهم يبقون في المحصلة الأخيرة علماء كلام. والحال أن علم الكلام بقضّه وقضيضه، وبشقيه المعتزلي والأشعري، هو في نظر مؤلف **«من العقيدة إلى الثورة»** أولى العلوم التراثية بالنقد وأدعاها إلى الإبطال لأنه كان بامتياز، على الأقل من وجهة نظر ذلك الفيورباخي الذي ما استطاع قط أن ينضوه من جلده وإن أنكره مثنى وثلاث ورباع، «علم اغتراب الإنسان» وقذفه «خارج العالم» (ع.ث، ج1، ص93)، «علم تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان» (ع.ث، ج2، ص28)، علم التعبير عن «عجز الأفراد والشعوب عن أخذ مصائرها بيديها والدفاع عن حقوقها بأنفسها» (ع.ث، ج2، ص647). ومع أن الغاية المعلنة من وضع ذلك السِفر الضخم الذي يحمل عنوان **«من العقيدة إلى الثورة»** هي إعادة بناء علم الكلام ليكون هو «العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك» وليكون هو «البديل لأيديولوجياتها السياسية بعد فشل جميع الأيديولوجيات العلمانية للتحديث» (ع.ث، ج2، ص37)، فإن الورشة الضخمة التي يباشر فيها حسن حنفي أشغال مشروع تحويل «العقيدة» إلى «ثورة» تتكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للأنقاض، لا ورشة ترميم وإعادة بناء. وبالفعل، وعلى الرغم من ادعاء المتكلمين بأن كلامهم «هو الكلام دون ما عداه من العلوم»، فإن المحاكمة التي يقيمها مؤلف **«من العقيدة إلى الثورة»** لعلم الكلام هي محاكمة عامة جامعة، تقوض علم الكلام تقويضاً تاماً في جزئياته وكلياته وبمختلف مذاهبه واتجاهاته، ولا تبقي منه حتى الأنقاض. فإن يكن هو علم الكلام، فليس لأحد أن ينسى أن كبرى الآفات التي ورثتها عنه «حياتنا المعاصرة» هي سيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات، حتى أصبحنا نعرف بين الأمم بأننا أمة «العنتريات التي ما قتلت ذبابة» (ع.ث، ج2، ص63) وإذا كان هو علم الأدلة، فإن «معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليها ومناقضتها بأدلة أقوى منها». ومن ثم صح فيه القول المشهور من أنه علم «لا يقنع الذكي ولا ينتفع به البليد» (ع.ث،

ج2، ص62). وإن تكن غايته «إثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية»، فإنه قد «قام بعكس غرضه وأسسها على ظن خالص». وإن يكن منهجه هو الجدل، فإن الجدل «يؤدي إلى السلوك الظني ويمحي اليقين». بل إن «البدعة التي يود علم الكلام نقضها هي التي تتحول إلى يقين بالعجز عن الرد عليها لو بالرد عليها ظناً». وبالتالي «يؤدي علم الكلام عن طريق الجدل إلى عكس ما يرمي إليه، يؤدي إلى تحويل عقائده إلى ظن وعقائد الخصم إلى يقين» (ع.ث، ج2، ص112). وإن يكن منهجه أيضاً هو «منهج الدفاع عن العقيدة والذب عنها ضد البدع والشبه التي يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين»، فالحقيقة أن «الدفاع ليس منهجاً للعلم، بل هو مجرد تقريظ وثناء ومدح للنفس وثلب وهجوم وتجريح للآخر». و«ليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم، بل تلك مهمة المحاماة. والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص في العلم والموضوعية والتجرد». هذا فضلاً عن أن «الدفاع موقف ينم عن ضعف صاحبه، وهجوم الخصوم يدل على قوة المعارض. وفي النهاية يرجع الفضل إلى الخصم في التحدي والمعارضة وإجبار المتكلم على التفكير والاستدلال». وبالتالي «يكون الخصم هو المؤسس للعلم باعتراضاته، وليس المدافع عن العلم بأجوبته» (ع.ث، ج2، ص102). وأخيراً فإن علم الكلام مردود عليه مُدّعاه بأنه علم. فإن يكن علماً، فهو «علم إيماني خالص أكثر منه علماً عقلياً، وبالتالي يفتقد أول شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله» (ع.ث، ج2، ص101). وليس علم الكلام «لا علماً» فحسب، بل هو **نقيض العلم** أيضاً لأنه هو المسؤول، بنزعته اللاهوتية، عن «القضاء على النظرة العلمية للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائماً بطرف آخر هو الله» (ع.ث، ج2، ص92). وبكلمة واحدة وختامية، إن «علم الكلام هو تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخاً للعقل... وليس له أي فائدة عملية، بل على العكس يؤدي إلى مخاطر جمة وضرر بالغ على الفكر والسلوك، على الفرد والجماعة، على الحاضر والتاريخ. هو مضيعة للوقت، ومذهبة للعمر... علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية ويقدم لها موضوعات وهمية

وإشكالات خاطئة تصرف فيها طاقات الجماعة وتعطيها معركة وهمية تاركة المعركة الحقيقية... علم الكلام لا يزيد عن كونه كلاماً في كلام... وربما سمي العلم «علم الكلام» لأنه كلام بداية وطريقاً ونهاية، مقدمة واستدلالاً ونتيجة» (ع.ث، ج2، ص123).

يبقى أن نقول ختاماً إن هذا الهجاء الفائق المرارة لعلم الكلام يسري مفعوله بتمامه على المعتزلة. إذ حتى إشعار آخر، وما لم يدعنا مؤلف «من **العقيدة إلى الثورة**» إلى التيهان معه في جولة أخرى من التناقض العنيف، لا يمكن تعريف المعتزلة، مهما تمايزوا عن خصومهم الأشاعرة، إلا بأنهم علماء كلام، مثلما أن علمهم علم كلام، علماً بأن مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**» لا يخصص بهجائه الكلام الأشعري، بل يستهدف به علم الكلام عل إطلاقه، وعلماء الكلام على اختلافهم، غير مستثنٍ منه أو منهم مذهباً بعينه أو فرقة بعينها.

الفصل الثامن

الترميم النرجسي

إن ضراوة النقد الموجه إلى علم الكلام بجميع تياراته واتجاهاته بلا استثناء لا بد، من وجهة نظر سيكولوجية، أن تحمل على الاشتباه بأن لهذا النقد هدفاً آخر غير علم الكلام وعلماء الكلام. وحتى عندما يفارق هذا النقد عموميته إلى التخصيص، ويسمي الأشاعرة بالاسم، ويحمّل الفكر الأشعري مسؤولية الانحطاط الذي آلت إليه حال الإسلام والمسلمين ابتداء من القرن السابع الهجري، فإننا نشتبه في أن الأشعرية لا تعدو هنا أن تكون مجرد تكئة وذريئة، وفي أن الهدف المسلطة عليه نيران النقد الحامية أعم وأشمل. ونحن نميل إلى أن نرى في جذريّة النقد الموجه إلى علم الكلام، وفي شموليته، وفي طابعه التعميمي الذي تتوقف معه اللعبة المانوية المعتزلية-الأشعرية عن الاشتغال، قرينة تعزز الافتراض بأن صائغ هذا النقد يقيم في حال التعميم موازاة بين علم أصول الدين، الذي هو واحد من الأسماء التي عرف بها علم الكلام، وبين الدين نفسه، مثلما وجدناه يقيم في حال التخصيص مماهاة ـ لاشعورية ربما ـ بين الأشعرية والإسلام[1]. وبالفعل، إنّ نقد علم العقائد ـ وهو اسم آخر لعلم الكلام ـ غالباً ما يستحيل نقداً للعقائد نفسها[2]. وهو إذ ينحو إلى أن يكون كلياً، يضرب صفحاً عن

---

1. وهو الافتراض الذي ألمعنا إليه في الفصل السابق عندما توقفنا لهنيهة عند زلة القلم التي ساوت في العمر بين الإسلام والأشعرية.

2. انظر قوله مثلاً: «العقائد ليست أبنية إلهية، والاحكام ليست أوامر أو نواهي إلهية.»=

التمييز الذي كان مؤلف «التراث والتجديد» أقامه بين الدين والتراث، ولا يعود يحصر نفسه بالجزئيات والتراكمات الحضارية و«الشوائب التاريخية»، بل يعيد على العكس بناء الاتصالية بين النشأة والتطور، بين الوحي والحضارة، بين النص وشروحه؛ وبعبارة أخرى أقرب إلى مفردات التحليل النفسي، بين الأم والآباء.

الأم من حيث هي بدء مطلق، والآباء من حيث هم مسار وتاريخ.

الأمن من حيث هي مثال، والآباء من حيث هم واقع.

الأم من حيث هي تصريف لفعل الكون، والآباء من حيث هم تصريف لفعل المُلْك.

الأم من حيث هي نمط كلي في الكينونة الجوهرية، والآباء من حيث هم أنماط جزئية في الكينونة العرضية.

ولهذا قلنا إن نقد تراث الآباء، مهما يبلغ من الجذرية، يبقى نقداً جزئياً.

ولقد رأينا أن الفصل الحاد الذي أجراه مؤلف «التراث والتجديد» بين الدين والتراث أتاح له أن يضع كل السلبيات في كفة التراث، وأن يضع كل الإيجابيات في كفة الدين. فقد «ظهر التأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين». هذا من جهة السلبيات، أما من جهة الإيجابيات بالمقابل، فإن «دين الثورة موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، ودين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث» (ت.ت، ص20). وهكذا ترجح كفة الدين على كفة التراث مرتين: مرة بعدم احتوائها على أي من السلبيات التي تحتويها كفة التراث، وأخرى باحتوائها على كل الإيجابيات التي لم تحتو عليها كفة التراث.

= (د.ف، ص65)، وانظر أيضا دمغه العقائد بأنها «ضد العقل، فوق العقل، سر لا يمكن إدراكه بالعقل، بل إنها على نقيض العقل، بل ربما أيضاً على نقيض الأخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس» (ع.ث، ج1، ص71).

من هنا كان إيقاعان في التعاطي مع التراث: العرس والحداد.

فبقدر ما هو تراث للآباء، أي بقدر ما هو تراث بَعْدي تكوَّن بدءاً من الدين وحول الدين وعلى هامش الدين، فهو تراث القمع والتخلف والقسمة الثنائية والعقل التبريري والرؤية الهرمية للعالم.

وبقدر ما هو تراث للأم، أي بقدر ما هو تراث بدئي تكوَّن من ذاته وحول ذاته كواقعة مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الوحي قبلي ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث للكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماد.

ولا شك أن هذين التأويلين، الأبوي والأموي، للتراث هما اللذان يمكن أن يفسرا ـ جزئياً على الأقل ـ ازدواجية الموقف من التراث ومراوحته المذهلة بين النقد والتقريظ، كما من جهة أولى في الجملة التي تندد بالتراث وتحمّله حتى مسؤولية «الهزيمة التي أصبنا بها في الخامس من حزيران سنة 1967» لأن وعينا المعاصر الذي كان وراء هذه الهزيمة هو «نتيجة إرث طويل وحصيلة تراثنا القديم الذي ما يزال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون» (ف.م، ص78)، وكما من الجهة الثانية في الجملة التي تشيد على العكس، وبألفاظ تكاد تكون واحدة، بـ«تراث الأمة الوجداني الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها» (ي.إ، ص43).

وقد سقنا في الفصل السابق ـ «التراث كأب مسقل» ـ من الشواهد ما يغنينا، ويغني القارئ، عن أن نحضر وإياه للمرة الثانية «المأتم» الذي يقيمه حسن الحنفي للتراث بتأويله الأبوي. ولكن الشواهد التالية تتيح لنا بالمقابل أن نفهم كيف يمكن أن يكون التراث إياه، مؤولاً تأويلاً أموياً، وعداً بـ«عرس»[1]:

---

1. تعرّف جانين شاسغيه ـ سميرجل العرس مجازياً بأنه حفل التقاء الأنا مع مثال الأنا ذي الأصول الأموية.

- «ستبدو ثورة الإسلام الآن وكأنها الخطر الأكبر على القوى العظمى» (ي.إ، ص11).
- «ثورة الإسلام... ستكون القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين» (ي.إ، ص11).
- «يجمعنا الإسلام، ونلتقي على الوحي، ونستقي من نبع واحد» (ي.إ، ص43).
- «الثورة الإسلامية... أكبر تحدٍ للغرب، وأكبر مؤكد للهوية الإسلامية كهوية قومية» (ي.إ، ص162).
- «إن الإسلام قادر على أن يعطي المسلمين الهوية السياسية، وأن يمدهم بنظام اجتماعي يجدون فيه خلاصهم مما هم فيه من ضنك وبؤس وفقر، ونظام عقائدي يحيلهم من بعد خوفهم آمنين، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة، ومن الوراء إلى الأمام» (ي.إ، ص212).

وعلى أجنحة هذه الاندفاعة، التي يبدو وكأن الأنا يذوق فيها نشوة عناق مثاله، لا يحجم صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» عن أن يطلق اسم «التراث» على إرث من كانت لهم اليد الطولى في محق آثار التراث العربي الإسلامي، فيشيد بـ«تراث تيمور وجينكيزخان وهولاكو» (ي.إ، ص212)[1]،

1ـ لن نتوقف هنا عند الخلط التاريخي الذي يتمثل في تقديم تيمور زمنياً على جنكيز خان وهولاكو، وفي الجمع بينهم في «صيغة تراثية» واحدة مع أنه لم يجمع بينهم عامل الدين ولا عامل السلالة. والواقع أنّ «التراث» الوحيد الذي جمع بين هؤلاء الفاتحين الثلاثة هو تراث العنف الذي صار مضرب مثل في التاريخ. أما بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية فقد مثل هؤلاء الفاتحون الثلاثة عامل «النكبة الخارجية» التي تمخضت عن إحراق بغداد وبوار العمران وإقفار الأرياف وتدمير الزراعة، والتي تضافرت مع عامل الانحلال الداخلي لتصنع عصر الانحطاط. ولكن ما حاجتنا إلى الدخول في مماحكة مع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» ما دام هو من يتحدث في أحدث نص له عن «العدوان الخارجي» و«الغارات التي لم تتوقف على العالم الإسلامي» من جانب «الصليبيين والتتار والمغول»، وما دام هو من يصف «صليبية الأمس وهجمات التتار» بأنها «مثل الصهيونية اليوم وهجمات الاستعمار»، ومن يقول عن إسلام التتار إنهم «دخلوا الإسلام يقيمون الشعائر ويبنون المساجد، ولكنهم يحاربون أهله ويقبضون على=

وينصّب تيمورلنك، الذي زرع طرق غزواته واجتياحاته بأهرامات من رؤوس المسلمين من جميع الأعراق والأجناس، رائداً «للثورة الإسلامية الآسيوية: «في آسيا... هناك تراث تيمورلنك وآثاره حيث كان الإسلام بؤرة ثورية ينتشر منها الإسلام في كل اتجاه، الزحف شرقاً إلى الصين، أو غرباً إلى العراق وتركيا، أو جنوباً إلى الهند وفارس، أو شمالاً إلى سهول آسيا الوسطى» (ي.إ، ص159)[1].

وعلى الرغم من أن صاحب مشروعي «التراث والتجديد» و«اليسار الإسلامي» قد حدد مهمتهما مراراً وتكراراً بأنها «تحويل الوحي إلى إيديولوجية» (ت.ت، ص148) و«تأويل الدين على أنه ثورة» (ي.إ، ص38) و«تحويل العقائد الدينية إلى إيديولوجية ثورية للمسلمين» (د.إ، ص14)، فإن انسياقه وراء وهم كلية القدرة كما يرلرئ به مثال الأنا ذو الانتماء الأموي يتطرف به إلى حد المجاهرة بأنه «حتى لو ظهر الإسلام كلفظ أو شعار أو كهدف بلا مضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي واضح، فإنه يكون كطوق النجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية في لحظة انتفاضتها ضد التميع والاغتراب» (ي.إ، ص164)[2].

= العلماء ويزجون بهم في السجون إذا ما عارضوهم، ويحكمون بغير ما أنزل الله... وقد أصدر ابن تيمية في حقهم وفي حق قائدهم جنكيزخان فتوى بوجوب قتالهم مثل قتال أهل الكفر» (ح.إ.م، ص20 و106).

1. إن هذه الجملة، التي تجعل من تيمورلنك تشي غيفارا الإسلام الآسيوي، تتجاهل الحقيقة التاريخية البسيطة التالية، وهي أن تيمولنك لم يتخير أعداء له ليحاربهم إلا من المسلمين، والحقيقة التاريخية الأكثر بساطة منها بعدُ هي أن العراق وفارس ما كانتا بحاجة إلى انتظار قدوم تيمورلنك المدمّر في القرن الثامن الهجري لاعتناق الإسلام الذي دانتا به منذ القرن الأول. أما الهند الإسلامية وتركيا فقد كانتا اعتنقتا الإسلام منذ أيام الغزنويين والسلاجقة، أي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين على التوالي، بينما لم يقع اجتياح تيمورلنك لها إلا في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي.

2. انظر بالمقابل كيف يندد في نصوص أخرى، وفي تناقض مطلق مع نفسه، بـ«استخدام الإسلام الشعائري»، الخالي من «أي مضمون اجتماعي سياسي»، «لتدعيم الوضع القائم» (د.ف، ص64) و«لإضفاء الصفة الشرعية على السلطة السياسية» (ح.إ.م، ص83). أما عن الدور الذي يمكن أن يضطلع به «الإسلام الشعائري» كعامل هوية ومقاومة للتغريب، فإننا نملك نصاً مضاداً يجزم بمنتهى الوضوح والقطع بأن «الإسلام الشعائري المظهري ما هو إلا ستار يخفي موالاة الغرب والإقطاع العائلي ورأسمالية العشيرة» (ي.إ، ص 10).

هذا الانتماء إلى الشكل دون المضمون، إلى الحاوي دون المحتوى، إلى الوجود قبل أن يتمايز الوجود، يستحضر إلى الأذهان بالضرورة ذلك الانتماء إلى ما قبل الوجود الذي هو انتماء الجنين إلى رحم أمه.

فالجنين الذي لا وجود له ولا حياة إلا بالتناضح لا يعرف حدوداً ولا تمايزاً. والأنا عنده يطابق اللاأنا. ومن هنا توهمه للعظمة ولكلية القدرة. ومن هنا أيضاً كان الفصام تجربة أساسية في حياة الإنسان الراشد؛ الفصام أو إغراء العودة إلى اللاحدود التي كان عليها الأنا قبل أن يكون هو الأنا، وإلى اللاشخصية التي كانت النمط البدئي لوجوده التناضحي في رحم الأم.

وبهذا المعنى فإن العودة إلى النبع يمكن أن تكون تجربة فصامية. فهي بمثابة إلغاء لعمل التاريخ على النص، أو بحسب مفردات حسن حنفي ارتداد من «الحضارة» إلى «الوحي»، أو حتى من «التراث» إلى «الدين».

ولكن هذه العودة، التي غالباً ما تأخذ شكل نشوة أوقيانوسية يتخطى فيها الأنا حدوده ليعانق اللاأنا في فعل اندماج وانصهار وذوبان للشخصية، غالباً ما تقترن أيضاً، كرد فعل، بشعور بالاشمئزاز، ومن ثم بالتمرد. فالأنا، الذي صبَّ كالنهر في بحر اللاأنا، لا يلبث أن يكتشف أنه ما زاد على أن أضاع مجراه. ومن هنا ينقلب عرس اللقاء مع المحيط إلى مأتم، ويلبس الأنا الحداد على نهره، ويداخله شعور مرهق بأن ما حسبه فيضاً لم يَعْدُ أن كان غيضاً.

وتجربة الحداد هذه هي التي تمنع الفصام من أن يستقر، رغم قوة إغرائه، وتكون بالتالي، على الصعيد النفسي، ضمانة للصحة ضد المرض.

وهذه التجربة تقوم بدور العتلة في ما يسميه التحليل النفسي بالترميم النرجسي.

فالأنا، الذي انتشى بإلغائه حدوده، يعود إلى رسمها وإلى شق مجراه من جديد واستعادة ذاته. ومثله مثل أوزيريس فإنه يكون لنفسه إيزيس التي تلمّ أبعاضه وتجمع أوصاله لتبعثه إلى الحياة.

وبقدر ما يمكن تعريف الأشياء بأضدادها، فإن رحلة الترميم النرجسي

تتبدى على أنها النقيض المعاكس لتجربة الاتحاد الصوفي. فإن يكن فناء الأنا هو طريق الصوفي إلى ارتقاء سلّم كلية القدرة باعتبارها امتيازاً إلهياً، فإن الترميم النرجسي هو بمثابة إعادة تكوين للأنا وإعادة تأكيد لها في أبعادها الإنسانية.

والحال أنه في طور الترميم النرجسي تتكشف الأم عن أنها أم ملحقة.

ومن ثم فإن التمرد عليها يأخذ أبعاداً كلية لم يأخذها التمرد على الأب.

فالأب لا يملك، مهما طغى، أن يكون أكثر من أب خصّاء.

أما الأم، التي تعطي الوجود، فقادرة على إعدام الوجود بالذات.

وكما أن الأب، الذي لا يستطيع أن يطول سوى جزء من الأنا، يحدد على هذا النحو إطاراً جزئياً للموقف النقدي البنوي، كذلك فإن كلية قدرة الأم، التي تستطيع أن تطول كلية وجود الأنا، تجعل الموقف النقدي البنوي عديم الفعالية ما لم يأخذ بدوره طابعاً كلياً.

فالأب دونه الخصاء، أي خسارة عضو مهما يبلغ من أهميته فإنه ليس كل الأنا.

أما الأم فدونها الفناء، أي خسارة كلية الوجود وكلية الأنا.

لذلك فإن نقد الأم لا يمكن أن يقف عند الحد الذي يفصل «التراث» عن «الدين»، و«الحضارة» عن «الوحي». فالتراث لا يعود عنواناً لمملكة الآباء، بل لمملكة الأم. والتراثية تصبح صفة لا لما هو لاحق، بل لما هو بدئي. ونقد التراث لا يبقى محصوراً بالواقع الذي آل إليه المثال، بل ينصبّ أصلاً على المثال الذي أفرز الواقع: «نحن شئنا أم لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة. وما أكثر الاستشهاد بـ«قال الله» و«قال الرسول» الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ«قال الحاكم» و«قال الزعيم» و«قال الرئيس»[1].

1ـ في مجلة: الثقافة الجديدة، ص3.

وبعد أن كانت الموازنة تقام بين «الماقبل» و«المابعد» لصالح «الماقبل» فيحاط بكل هالة المثالية بينما تسقط كل نواقص الواقع وشوائبه على «المابعد»، وبعد أن كان «المابعد» يحتل مكانه في موقع النقد، بل حتى الهجاء، لعدم مطابقته «للماقبل» ولانحطاطه عنه، يغدو «الماقبل» هو موضوع النقد، بل حتى التنديد لأنه هو السبب والعلة في انحطاط «المابعد»: «أقول إذن: هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوروبي، أي التحول في نظرية المعرفة. ذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من للعقيدة أو من أرسطو، ولكنها تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحس، أي أن مصادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة، هي مصادر قبلية وليست مصادر بعدية»[1].

وبعد أن كان العقل مشدوداً إلى النقل بقيد واحد، سواء أتقدم عليه أم تبعه، أناره أم استنار به، فإن ارتباطهما يُفك الآن، ويُعلن استقلال العقل: «ليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة، السلطة السياسية أو السلطة الدينية، بل الفكر يستمد سلطانه من ذاته بالتحليل المباشر للواقع» (ف.م، ص23-24).

وبعد أن كان «الوحي» هو «المعطى المركزي» الذي منه تنشأ «العمليات العقلية» جميعاً، و«نقطة البداية التي لها «يقين مطلق»»، و«نقطة الارتكاز التي يمكن بدءاً منها «تأسيس الفكر الديني أو الوحي نفسه باعتباره علماً محكماً» و«علماً شاملاً يعطي المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات» (ت.ت، ص129، 149)، يصبح المطلوب الآن «تعرية الواقع من كل غطاء نظري»، والاندفاع مع التيار التجريبي لتحرير الواقع الذي «مازال مطموراً تحت كمّ هش من المسلّمات العقلية والنظريات المسبقة»، ولعتقه من «سيطرة الروحانيات التقليدية وسيطرة القيم والمثل المتوارثة» (ف.غ.م، ص30، 352)، و«رفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي للعقل على ما تبقى واستجد من مظاهر الخرافة» (ف.غ.م، ص22).

---

1. الموضع نفسه.

أما «الرباط المقدس» الذي كان يشد وثاق العقل إلى النقل، أو وثاق النقل إلى العقل، لأن «الحق لا يضاد الحق»، ولأنه «لا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان» (د.إ، ص96)، فإنه يغدو قيداً على العقل لأنه لا يسمح له بممارسة فعاليته إلا على «الفرع» دون «الأصل»، وبعدياً لا قبلياً، وتأويلياً لا نقدياً: «لم يقم العقل بدوره في التحليل والنقد إلا في حدود التأويل... دفاعاً عن التوحيد... أو دفاعاً عن العدل. ولسوء الحظ لم يستمر خط الرازي في «نقد النبوات» وابن الراوندي في استعمال العقل على نحو نقدي، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجداننا المعاصر. كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التبرير، فاقتصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقياً ترضي ذوق المثقفين والحكماء... بل إن علماء أصول الفقه أيضاً تقبلوا الوحي كحقيقة معطاة سلفاً[1]. وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء وحمل الحقيقة الجاهزة إلينا، فقد تحدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتذوقها. لقد أغنانا الله عن البحث النظري المجرد، وأعطانا الحقيقة لنوجه جهدنا كله إلى العمل وإلى تحقيقها كنظام شرعي على الأرض. يمكن إذن للعقل الاجتهاد قياساً للفرع على الأصل، لكن دون إعمال العقل في الأصل» (د.ف، ص296-297).

وعلى هذا النحو تتكشف العلاقة بين العقل والنقل لا على أنها علاقة توافق وتحابٍ طبيعي، بل على أنها علاقة تبعية وارتهان. ففي ظل سيادة «الحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية»، وفي ظل هيمنة «تصور سلطوي مركزي إطلاقي للعالم»، «يظل العقل قاصراً عن أن يستقل بنفسه، ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي... يظل العقل تابعاً للنقل، وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية»[2]. ولئن تبقى للعقل من دور في ظل حضارة «السلطة المطلقة» و«الحقيقة المطلقة المسبقة» التي هي

---

1. وكأنه كان في مستطاعهم، وفي مستطاع بنيتهم العقلية والحضارية، ألا يتقبلوه!

2. حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر»، في: **الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، جماعة من المؤلفين (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1983)، ص183-184.

«الحضارة المركزة حول الله»، فهو دور «تبريري خالص»: فهو «يأخذ المعطيات وينظّرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايداً أو ناقداً إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتهماً لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى التناقض وضاعت الحركة بين الأضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل للصراع والتنافر بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم فلا حاجة إلى الحوار، فالمصالحة قانون الكون. كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليلتهمه. لم يكن ثائراً بل متبنّياً، لم يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن نافياً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الرافض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستبعاده كما حدث لابن الراوندي. لم يقف العقل أمام المعطيات محللاً إياها إلى عناصرها الأولية ومركباً إياها من جديد، بل تمثلها وحولها إلى معقولات... ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفاً ولا يرفض... ومن ثم ضاعت من العقل إمكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل»[1].

وكما أن «الوحي» ينيخ بوطأته على «العقل» بعد أن كان ضامن يقينيته، كذلك فإن «الدين ينيخ بوطأته على «التراث» بعد أن كان ضامن مثاليته. ففي الحالين كليهما يمتنع اتخاذ موقف نقدي جذري من النقل كما من الموروث. وقد كنا رأينا كيف أن التراث العربي الإسلامي، باعتباره «تراثاً ماهوياً» و«ظاهرة مثالية» نشأت من «مصدر قبلي هو الوحي»، يتعالى على المناهج العلمية التي تتجاهل مثالية موضوعاته وترمي، مدفوعة بـ«النعرة العلمية»، إلى «تدنيسه» بدراسته «كظاهرة مادية خالصة» وبإرجاعه إلى «الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي» وبرده إلى «الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية» على نحو يجعل الظاهرة التراثية «تفقد طابعها المثالي

---

1. المصدر نفسه، ص187.

وتنقطع عن أصلها في الوحي» (ت.ت، ص60، 71). ولكن هذا التعالي، الذي يحيط كالهالة بالتراث العربي الإسلامي الذي هو نموذج أمثل لتراث يصدر عن الوحي ويتمركز حول الدين، هو ما يمسي في الطور الترميمي موضع نقد وتجريح لاذعين، وذلك على وجه التحديد من حيث أنه تعالٍ على النقد الذي لا مناص من أن يُعد في هذه الحال «تدنيساً»: «المجتمعات التراثية [هي] التي يكون فيها تراثها ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويكون دينها وفنها وفلسفتها وأسلوب حياتها، ويكون بديلاً عن واقعها وفكرها ويقوم مقام عملها ومعرفتها... فالتراث قيمة في حد ذاته يحرص عليها ولا يمكن تناولها بالنقد أو التغيير. التراث مصدر القيم، وهو في حد ذاته قيمة روحية. هو مضمون الإيمان أو «المطلق في التاريخ». هو «المقدس» الذي لا يمكن تدنسيه بالبحث الإنساني أو بإعمال العقل أو بتحويله إلى «الدنيوي» أو «العلماني». وفي هذه الحالة يكون التراث والدين شيئاً واحداً، وتنفى عنه صفة الإبداع الإنساني، وكأنه من صنع الروح الإلهي والنفح النبوي. يفعل في الناس، ويوجه المجتمعات، ويحدد للمصائر. يجب الخضوع له، والثورة عليه كفر وإلحاد، ويشمل الكتب المقدسة والمؤلفات الصوفية والفقهية والعقائدية، ويضم الضريح والولي وكل صاحب عمامة وبائع عطور!» (د.ف، ص135-136)[1]. وضمن هذا السياق يجري التوكيد، ضداً على نظرية الطابع المثالي المتعالي للتراث، على أنّ التراث «ليس من المقدسات، بل هو نتاج تاريخيٍ صرف» (د.ف، ص156)، وعلى أنه ليس له، حتى وإن يكن الدين جزءاً منه، «طابع التقديس» (د.ف، ص175). بل إن نزع الصفة المقدسة عن التراث ضرورة نهضوية تفرض نفسها بمزيد من الإلحاح بالنظر إلى أن «مقولة المقدس هي لبّ التراث»، و«أي تنمية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز، وأي نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة لا تحدث أي تغيير في العمق» (د.ف، ص55). و«من هنا فإن نقد التراث واجب وطني» (د.ف، ص156). والتراث المطلوب نقده هنا لا يتمايز عن الدين،

---

1. لنلاحظ بالمناسبة أن المعيِّنات الشرجية لهذه الكراهية للتراث تتجلى هنا أيضاً من خلال استهداف «باعة العطور»، وذلك كقطب مقابل، مزاحٍ من الأسفل إلى الأعلى، للكراهية المصبوبة على الأباء المختصين بأحكام «الضراط» و«الغائط» و«الاستنجاء».

بل هو تحديداً «التراث الديني»، بله «الدين» نفسه. ومحلل «أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» لا يتردد في تجديد انتمائه أو لبوسه الفيورباخي-الماركسي ليعلن بصريح العبارة «أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته»[1]. بل إن كلمة «نقد»، على جذريتها، قد لا تفي بالغرض؛ ولذا لا يندر أن تقترن، في بعض النصوص، بكلمة «قطيعة»: «إننا مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء، ومازال القدماء يمثلون بالنسبة إليه سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر، ومازالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة، ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة»[2]. وهذا «النقد»، هذه «القطيعة»، هذه «التعرية للغطاء النظري»، هي الشرط المسبق لنشوء «ثقافة نهضوية» ولقيام عصر نهضة «بالمعنى الأوروبي» للكلمة: «لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي. خطئي أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع... إن ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا إلا بعد أن عُرّي الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء لرسطو وبطليموس والعصور الوسطى... إنني حتى الآن لم أبدع ديكارت ولا كانط ولا هيجل ولا ماركس، لأن الواقع عندنا ما يزال مغطى: أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية... والتحدي الأعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع؟»[3].

وهكذا، وعلى الرغم من تأكيدات صاحب مشروع «التراث والتجديد» المتواترة بأننا «نريد أن نحمي تاريخنا وتراثنا وأن نتطور من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع»[4]، فإن «البرنامج النهضوي» الذي

---

1. حنفي «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص178-179.
2. المصدر نفسه، ص 11.
3. في مجلة: **الثقافة الجديدة**، ص14-15.
4. في مجلة: **الوحدة**، ص131.

ينتهي إلى وضعه يمكن وصفه بلا مبالغة بأنه برنامج «تصفية جسدية» للتراث: «مهمة التراث والتجديد حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير. وما أسهل أن يتبدل الشبح بالآلة والعفريت بالمحرك، فكلاهما يؤدي نفس الغرض. فاستعمال الساذج للآلة لن يقضي على إيمانه بالجن والأشباح إلا إذا أعيد بناؤه النفسي، ومن ثم القضاء على طلاسم الماضي وأسراره إلى الأبد. مهمة «التراث والتجديد» التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث. فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه» (ت.ت، ص45).

وبدلاً من نزعة التوفيق التي كانت تؤكد أن «الدين والفلسفة شيء واحد» وأن «الوحي يقوم على العقل» وأن «العقل أساس الشرع، وما حسَّنه العقل حسَّنه الشرع» (ف.م، ص92)، تبرز نزعة إلى التفريق **تجعل من غياب أحد القطبين شرط حضور القطب الآخر:**

- «يكون التفكير دينياً إذا لم يقم العقل بوظيفته الأساسية في تحليل الظواهر ثم تغييرها» (ف.م، ص79).
- «الماضي في معظمه لا يحتوي فكراً بل تصوراً دينياً للعالم» (ف.م، ص51).
- «الفكر الديني مجرد انفعال أو خصومة، في حين أن الفكر الفلسفي عقلاني موضوعي» (د.إ، ص87).
- «إن تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشري (ف.م، ص81)... بل إن التاريخ كله لهو قصة تحرر البشرية من الوصايا الخارجية للسلطتين الدينية والسياسية» (د.إ، ص325).

ضمن هذا السياق، سياق نقد الفكر الديني والتفكير الديني والتصور الديني للعالم، يفرض نقد النص ومنهج النص وسلطة النص نفسه باعتباره لازمة منطقية وتتمة ضرورية **لإشهار الطلاق بين العقل والنقل**. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن هذا التحول إلى نقد منهج النص والمرجعية النصية يمثل انقلاباً كوبرنيكياً حقيقياً في تفكير حسن حنفي. فقد كنا وجدناه يعلن أنّ «النص ذاته أضمن من كل عمل حضاري عليه» (ت.ت، ص121)، والبدء به من حيث هو حاوٍ للوحي ـ «الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة وموضوعاً لها في وقت واحد» (ف.م، ص176) ـ هو «البدء المطلق»، هو الوعد بـ«العثور على نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية يتم عليها باقي البناء النظري» (ت.ت، ص122). وامتياز النص على الفكر هو كامتياز الوحي على التاريخ. فهو الأصل، والفكر هو «الدخيل». وانتماؤه إنما هو إلى عالم الماهيات المثالية التي لا يسري عليها قانون الكون والفساد، بينما الفكر انتماؤه إلى عالم التغير والوقائع العرضية والشوائب التاريخية. ومن حيث هو وعاء للوحي فإن النص «بطبيعته حقيقة متكاملة» بينما «الفكر بطبيعته ذو جانب واحد مهما دنا من نظرة متكاملة للأمور» (ت.ت، ص145). وما ينشأ عن النص ويرجع إليه، بدون أن يعلق به في صدوره وارتداده شيء من شوائب الفكر والتاريخ، يكون هو بالتعريف «الظاهرة الإيجابية»، بينما تكون «الظواهر السلبية» هي بالتعريف أيضاً «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها» (ت.ت، ص144). ومن هنا تكون الوظيفة الإيجابية الوحيدة للفكر هي «توجيه النص ضد الفكر الدخيل نقداً وتفنيداً وهدماً» و«تخليص النص من الشوائب الحضارية والمتاهات العقلية» (ت.ت، ص121). وبمعنى آخر، إن الفكر لا يكون فكراً إيجابياً حقاً إلا بقدر ما ينكر نفسه ويلغي ذاته ويستسلم بلا شروط أمام النص الخام باعتباره «معطى مركزياً» و«نقطة محورية»، بغيابه يغيب اليقين والوحدة والتركيز ويحضر الشك والتعدد والتشتت في كل اتجاه. ومن هنا كان الرثاء للثقافة الغربية ولواقع حال الوعي الأوروبي الذي «أصيب بداء التردد

والحيرة» ووقع أسير «النسبية والشك» واتسم «بطابع التجريب المستمر والحيرة والقلق والتردد وعدم الثبات والاستقرار»، وذلك منذ أن «غاب المركز الذي يبعث على الاستقرار والثبات، وضاع أي غطاء نظري مسبق وأي تصور دائم يضمن للإنسان الحد الأدنى من اليقين النظري» (د.ف، ص593). ومن هنا كان أيضاً ـ بعد ثم ـ **مديحُ السلفية وأهلها**، وعلى رأسهم خصم المعتزلة ابن حنبل، وخصم خصومهم ـ الأشاعرة ـ ابن تيمية. فرواد الفكر السلفي هؤلاء، الذين يمكن تلخيص شعارهم بأنه «النص لا الرأي، النص لا القياس، النص لا التأويل»[1]، والذين «رجعوا إلى النص الخام» ينفضون عنه «في كل عصر ما علق به من شوائب حضارية» ويعودون إلى يقينه الأول عودتهم إلى «منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومتاهات العقول» (ع.ث، ج5، ص547)، كانوا خير ممثلين «للفكر التطهري»، أي الفكر الذي لا دور له غير أن ينكر دوره، ويشل عمل «الأطراف» لينشط «القلب» وحده، ويحيي «الإيمان بالنص في مواجهة إعمال العقل»، ويعيد إعطاء الأولوية المطلقة «للماقبل» على «المابعد» باعتبار أن «عملية التطهير» هذه، بما تتيحه من «قوة على الرفض الحضاري» ومن «شجاعة» على «الانكماش الحضاري»، توفر أوثق ضمانة لحماية «الأنا في مواجهة الآخر» وللمحافظة على «الهوية ضد التغريب والتفريق، والدفاع عن الأصالة في مواجهة دعوى المعاصرة والتحديث» (ع.ث، ج1، ص402). لكن هذا «الانكماش الحضاري»، هذا التجرد من كل مكتسبات النمو والتطور، وهذا التعري من كل مكتسبات التاريخ والحضارة، وهذا الانسلاخ عن كل مكتسبات الفكر والعقل، وهذا الانغلاق دون كل مكتسبات الانفتاح على الآخر، للنكوص نحو النص الخام والاتحاد به اتحاداً مباشراً وتنافذياً، في شبه ارتشاح غشائي، كما الصوفي في اندغامه بالذات الإلهية أو كما الجنين في تناضحه مع لحم أمه، هو ما سيثير، في طور الترميم النرجسي، شعوراً جانحاً بالتقزز يترجم عن نفسه في سورة غضب وصيحة تمرد: «وقد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول وعجزنا عن تحويله إلى

---

1. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص140-143.

معنى، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني، وأصبحنا أسرى النصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء» (ت.ت، ص123)[1].

وفي نص تالٍ يدرج صاحب «التراث والتجديد» في عداد النصوصيين لا «أصحاب النقل» وحدهم، أي الفقهاء النصيين، بل كذلك «أصحاب العقل»، أي علماء الكلام الذين طالما كال لهم المديح ممثلين بشخص المعتزلة، مطالباً بـ«الاستغناء عن منهج للنص السائد في علم الكلام» وبالعثور على منهج «متسق مع نفسه يحتوي على ضمان صدقه ووسائل التحقق من هذا الصدق في نفسه» كمنهج الفلسفة التي تمثل «من هذه الناحية تطوراً في العقلانية أكثر مما يمثله علم الكلام الذي مازال يقيم يقينه في صياغاته لمعانيه على يقين آخر خارجي عنه هو يقين النص»، وملاحظا من جديد أننا «نحن قد رجعنا إلى الوراء»، إلى «الفكر الديني الضامر»، و«ألغينا هذه الخطوة التي نعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي»، وعدنا أدراجنا إلى الوراء، لا من الفلسفة إلى الكلام فحسب، بل حتى من الكلام إلى النص الخام، إلى «قال الله وقال الرسول» (ت.ت، ص133).

وفي «اليسار الإسلامي» يجري، في نحو عشرة بنود، محاكمة حقيقية لمنهج النص، ويضمّن مرافعته ضده، في تركيز واقتضاب، كل المآخذ التي يمكن أخذها عليه من موقع العقل النقدي. وعلى الرغم من طول الشاهد فإن أهميته تبرر إيراده بتمامه:

«لقد اعتمد فكرنا الديني حتى الآن على المنقول، واستعمل أسلوب الانتقال من النص إلى الواقع وكأن النصوص الدينية وقائع تتحدث بذاتها. ومنهج للنص له عيوب أساسية. أولاً، إن النص ليس واقعاً بل مجرد نص،

1. يبدو بالمناسبة أن مؤلفنا لا يستطيع، وهو في أكثر ساعاته صحو ذهن وتيقظاً نقدياً، أن يستغني عن آلية الأمثلة. فهجاء المعاصرين يقترن في الجملة الأخيرة بمديح القدماء الذين يصعب كل الصعوبة مع ذلك التصديق بأن النصوص كانت أسرى لعقولهم وهم الذين عاشوا وكتبوا في ظل حضارة مركزية كتابية نموذجية كالحضارة العربية الإسلامية لا تترك من خيار آخر للعقول سوى الانئسار في النصوص وللنصوص.

والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلاً عنه. والحجة لا تكون إلا أصلية، وبالتالي لا يكون النص حجة دون الرجوع إلى أصله في الواقع. ثانياً، إن النص يتطلب الإيمان به مسبقاً بعكس العقل أو التجربة التي يمكن لكل إنسان أن يشارك فيها، وبالتالي لا يمكن استعمال حجة النص إلا لمن يؤمن به. فهي حجة خاصة وليست عامة. ثالثاً، النص يعتمد على سلطة الكتاب، وليس على سلطة العقل، وحجة السلطة ليست حجة لأن هناك كتباً مقدسة كثيرة في حين أنه يوجد واقع واحد وعقل واحد. رابعاً، النص برهان خارجي يأتي من خارج الواقع وليس برهاناً داخلياً يأتي من داخله، واليقين الخارجي أضعف في البرهان من اليقين الداخلي. خامساً، النص يحتاج إلى تخريج مناطه، أي إلى إيجاد الواقعة التي يشير إليها، ودون هذا المناط لا يكون للنص مضموناً صحيحاً[1]، وبالتالي يتم توجيه النصوص على غير مراداتها، ويحدث الخلط وسوء الفهم واستعمال النصوص في غير مواضعها. سادساً، النص أحادي الطرف ويعتمد على كثير غيره من النصوص، ولا يجوز الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر وإلا وقع التعارض بينها أو وقع المفسر في النظرة الجزئية. سابعاً، النص يعتمد على الاختيار، والاختيار يتبع الهوى والمصلحة كما هو الحال في علوم الجدل. فالرأسمالي يختار نصوصاً تؤيده، والاشتراكي يفعل بالمثل مع نصوص أخرى تؤيده، ويكون المحك ليس هو النص بل اختيار المفسر المسبق، والنص يؤيد ما هو معروف من قبل. ثامناً، الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص، وبالتالي يكون صراع المفسرين واختلافاتهم هو أساساً صراعاً اجتماعياً في الواقع بناء على صراع القوى بين الأطراف. تاسعاً، يتوجه النص إلى إيمان الناس وإلى تملق مشاعرهم الدينية واستحسان بلاغة المجادل، ولا يتوجه إلي عقول الجمهور أو إلى واقعهم المباشر. فمنهج النص ليس منهجياً علمياً لتحليل واقع المسلمين، بل هو منهج جدلي للدفاع عن مصالح فئة ضد فئة أو نظام ضد نظام، والجدل أقل من البرهان. عاشراً، منهج النص أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى

1ـ كذا في النص، نصباً لا رفعاً.

البرهان والتحقق، ويدافع عن الإسلام كمبدأ أكثر من دفاعه عن المسلمين كأمة» (ي.إ، ص30).

ويستأنف مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**» هذه المرافعة الجامعة ضد منهج النص، فيضيف إلى بيان الاتهام البنود الأساسية التالية:

«يعطي الدليل النقلي الأولوية للنص على الواقع، فهو بداية من خارج الواقع وكأن النص هو الواقع مع أن النص في بدايته واقعة معروفة... وبالتالي يستخدم النص طائراً في الهواء، بلا محل، يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغاً بلا مضمون. ينغلق النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقاً للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به... وأولوية النص على الواقع تعطي الأولوية للتقليد على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر. يرجع التاريخ إلى الوراء لأنه مازال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر... منهج النص يحيل الشعور إلى شعور سلبي خالص، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الأوامر... وعموم النص يعطيه القدرة على خدمة الجميع على قدم المساواة. يعرض النص خدماته على الجميع، ويمكن إثبات شيئين متعارضين بين فريقين مختلفين بنفس النص، كل منهما يرى فيه نفسه ويسقط عليه ما يريد. لذلك يؤدي استعمال منهج النص إلى إحساس باليقين المطلق والحق المسبق، فيؤدي إلى التعصب وعدم الاستعداد للتنازل عن شيء أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماع للغير. وكثيراً ما يؤدي إلى القطيعة في النظر. يوجه السلوك فيؤدي إلى الامتثال والتحزب والفرقة والحمية والتكفير. يؤدي إلى ضيق الأفق والحنق وإلى سرعة اتهام المخالفين بالكفر والإلحاد والخروج على الدين والدولة، ويستحيل معه تجميع الأمة على فكرة أو هدف فيقضي على الوحدة الوطنية» (ع.ث، ج1، ص397-401).

إن هذه المطاردة الضارية لمنهج النص، التي تحشره في الزاوية الضيقة وتسد عليه المنافذ جميعاً، لا تجد تعليلها في مبدأ التناقض وحده. فليس رفع النص إلى مرتبة المثال في طور أول هو وحده ما أوجب في طور ثان خفضه وإحصاء «عيوبه الأساسية» والتنديد به انطلاقاً من أن «حجة النص شيء وحجة العقل شيء آخر» (ي.إ، ص31) وانتهاءً إلى أن «النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات» (ع.ث، ج1، ص395). فهذا الانقلاب لا يعبر عن تناقض منطقي، بقدر ما يترجم عن رد فعل نفسي محكوم بنوابض لاإرادية. فنحن هنا أمام ظاهرة أقرب ما تكون إلى تلك التي تحدث عنها إريك فروم والتي رصدناها في تحليلنا لروايات نوال السعداوي: حب الموت (النكروفيليا) الذي ينقلب إلى حب الحياة (البيوفيليا)[1]. أفليس وشكان الاختناق هو ما يجبر رئتي الوليد على التفتح والاشتغال؟ وعلى هذا النحو نفسه يرتد طالب الفناء طالب بقاء، وطالب الاتحاد طالب انفصال. وكل انقضاض باتجاه العدم ينقلب لا محالة إلى تحليق باتجاه الوجود. ونداء القمة لا يقل إغراءً عن نداء الهاوية، وتناوبهما تضبطه حركة إيقاعية واحدة، والحس النقدي المنوّم يتيقظ في كل مرة تعقب فيها النشوة صحوة. وليس لهذه الصحوة سوى منطوق واحد: فالأنا، المندفع وراء سراب كلية القدرة والطالب للارتشاح غشائياً بالنص بدون وساطة «الرأي» أو «العقل»، يكتشف أنه، بعودته إلى وضع الجنين وتعرّيه من كل مكتسبات النمو والتطور، قد حكم على نفسه في الواقع بالهزال والضمور وفقر الدم المزمن. ويبادر، في محاولة منه لوضع حد لهذا الخُراع، إلى اتخاذ موقف معرفي ونقدي من النص، وبالتالي من التراث ككل. فالارتماء في أحضان هذا التراث ما أورث الأنا سوى خسائر بلا أرباح، وهي، باستقراء موقف حسن حنفي النقدي، على ثلاثة أنواع.

فالأنا، بتنازله عن كيانه وبنشدانه الاندغام بالنص كواقعة خام وبالتراث ككل لامتمايز، قد فقد الشعور بشخصيته وهويته؛ فهو **ذات بلا ذاتية، وأنا**

---

1. انظر كتابنا: **أنثى ضد الأنوثة**، دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (دار الطليعة، ط2، بيروت 1995)، ص68.

بلا إنية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج هذه الخسارة في بند مستقل يجعل عنوانه: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟».

والأنا، بتجرده من مكتسبات نموه وتطوره وبطلبه الاندماج بالنص وبالتراث ككل وكبدء مطلق، قد فقد الشعور بالزمان؛ **فهو موجود دائري، لا مسار له، ولا يميز النهاية من البداية.** ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج ثانية الخسائر هذه في بند مستقل أيضاً يجعل عنوانه: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟».

وأخيراً إن الأنا بإلغائه حدوده وباشرئبابه إلى الاتحاد بالكل الأكبر الذي هو النص الخام والتراث كرحم أوقيانوسية، قد فقد، مع حدوده، الشعور بالمكان؛ **فهو موجود حلولي يتكرر ولا يتكثر، وكائن أميبي لا يمد في العالم الخارجي سوى أطراف كاذبة، فيتموَّر ولا يتمايز.** ومع أن حسن حنفي لا يفرد لهذه الخسارة بنداً مستقلاً، إلا أنّ إشاراته إليها تتعدد تحت عنوان يمكن أن يكون كالآتي: «لماذا غاب بُعد التعدد في تراثنا القديم؟».

إحياء الإنسان

لقد وجدنا مؤلفنا، في الطور الذي يصح وصفه بأنه اندماجي عُظامي، يقيِّم الظواهر الفكرية «بإرجاعها إلى مصدرها الأول وهو النص، والحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص، أو سلبية أي من الخارج» (ت.ت، ص61). وبناء عليه أجرى تمييزاً بين المؤلف والكاتب على اعتبار أن الأول «هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهده الشخصي وبصرف النظر عن أي مصدر له خارج جهده العقلي المحض»، بينما الثاني «هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هي النصوص الموحاة» (ت.ت، ص66). وقد انتهى إلى أن «المفكرين الإسلاميين» تجوز دراستهم فقط «ليس باعتبارهم مؤلفين بل باعتبارهم كتاباً» (ت.ت، ص66). فهم مثال للمفكرين اللاشخصيين الذين هم نمط المفكرين الوحيد الذي يمكن أن تنتجه حضارة قائمة على «النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر» (ت.ت، ص67). إذ ليست وظيفة المفكر في مثل هذه الحضارة أن «يضع أفكاراً بل

أن يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معانٍ وأبنية نظرية» (ت.ت، ص65). وبمعنى آخر، إن المفكر الإسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل، بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر» (ت.ت، ص65).

ومن هنا كانت «الفكرة مستقلة عن مؤلفها» و«الأفكار موضوعات مستقلة عن قائليها». وبالتالي «لا يهمنا من هو صاحبها أو أول القائلين بها»، و«لا يهمنا إنْ كان قائلها هو هذا أو ذاك» بقدر «ما تهمنا الفكرة ذاتها» (ع.ث، ج1، ص208-209). ومن هنا أيضاً كان عدم جواز الحديث عن «السينوية» أو «الرشدية» أو «الأشعرية»: فهذا «التشخيص للأفكار نشأ من تخلفنا» كما «نشأ بفعل الاستشراق الغربي عندما ارتبط المذهب في الغرب بشخص المعلن عنه بعد القضاء على استقلال الفكر والموضوعات في العصور الحديثة» (ع.ث، ج1، ص209). فالأشخاص «إن هي إلا حوامل للفكرِ وليست خالقة للفكر»؛ الأشخاص «يعرضون موضوعات ولا يضعون فكراً»؛ فهم «مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً أو إبداعاً» (ع.ث، ج1، ص210). فالأفكار هي التي «تتخلل المؤلف ولا يكون إلا عارض لها... مصنف فيها»، والفكر «مشاع للجميع لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكأن المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل» (ت.ت، ص66). وبالفعل، «كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً... قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكأن الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالهم» (ت.ت، ص69).

ومع أن جميع هذه الشواهد باتت لدى قارئنا بحكم المكرورة، إلا أن السياق الذي نحن فيه يقسرنا على أن نورد من جديد هذا الشاهد الذي تحلّق فيه النزعة الاندماجية العُظامية، وفق النمط الارتشاحي الغشائي النافي لمبدأ الهوية والشخصية والذاتية، إلى ذروة أخرى من ذراها: «إن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة

أو يخلقها، بل يعرض حقيقة موجودة من قبل، عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين... ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي» (د.إ، ص229).

ولكن أليس هذا على وجه التحديد ما منع الإنسان من الوجود في تراثنا القديم؟ الإنسان كقطب مقابل، في طور الترميم النرجسي، للقطب الذي له السؤود المطلق في الطور الاندماجي العُظامي، أي النص/الرحم؟

إن الصيحة الاستنكارية التي يطلقها، في فاتحة الطور الترميمي، مؤلف مقال «**لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم**» تقول كل قلق الأنا وكل حصره عندما يكتشف أن طلبه للاتحاد وللفناء في الجسد الجماعي الذي هو النص كاد أن يتأدى به إلى الفناء والتلاشي فعلاً: «إذا أراد الإنسان منا أن يبحث عن ذاته في تراثنا القديم فإنه لن يجدها. وهنا تبدو الأزمة. يشعر الإنسان منا بذاته ثم يفتش عنها في حضارته، فلا يجدها. فيظل غائباً عن القديم، ويظل القديم تائهاً عنه، ويزيد الطين بِلة أننا نعيش في عصر يتكاثر فيه القول عن الإنسان، ويكثر فيه الحديث عن حضارة الإنسان» (د.إ، ص229).

هكذا يتكشف الوهج الذي كان يضيء به النص باعتباره بدءاً مطلقاً على أنه محض انعكاس لانصعاق الأنا واحتراقه. وها هو ذا الأنا، الذي كان يتعقل ذاته على أنه فيض وجود من جراء التحامه بالجسد الجماعي، يتعقل ذاته الآن على أنه نقص وجود. فهو في محض حالة خواء وانفراغ. ومفردات قاموسه الجديد تتصرف كلها وفق فعل **اللاوجود** ومرادفاته من الطحن والسحق والمحق والتسطح والتفلطح والاختناق والابتلاع والفناء، كما يتضح من النصوص التالية:

- «هكذا أصبح الإنسان مطحوناً بين الطبيعيات والإلهيات، مفلطحاً بين العالم والله، مختنقاً بين الأرض والسماء، لا متنفس له إلا الإشراق في الإلهيات أو الغذاء في الطبيعيات» (د.إ، ص110).
- «بدل أن يظهر الإنسان مركزاً في محور تفلطح وامتدت أطرافه بين

السماء والأرض وفي التاريخ وفي المستقبل وفي كل اتجاه» (د.إ، ص306).

- «الإنسان إما محاصر بين الطبيعيات والإلهيات، وإما يفك حصاره ولكنه يتسطح وهو يئن تحت كم هائل من الطبيعيات والإلهيات» (د.إ، ص309).

- «غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع» (ت.ت، ص15).

وإزاء هذا الحصار للإنسان في «**نقطة التلاشي**»[1] تكون «المهمة» ذات مضمون ترميمي صريح: فليس المطلوب لأقل من رفع «الأقنعة ونزع الأستار من أجل إعادة الإنسان متميزاً، مستقلاً، قائماً بذاته، عوضاً عن انبطاحه وافتراشه الأرض وانتشاره في كل مكان دون بؤرة أو مركز» (د.إ، ص315). ولكن حتى يتحول «الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب» و«ضعفه إلى قوة، وانكساره إلى صلابة» (د.إ، ص314)، فلا بد، بادئ ذي بدء، من أن تُقطع المشيمة التي تصل الجنين الأنوي بالرحم الوالدي، والتي تكشفت عن أنها ليست «مضخة» تمده بالمصل المغذي بقدر ما هي «شفَّاطة» تستنزفه وتسحب منه دم الحياة. فهذه المشيمة، التي تتم عبرها فعلاً عمليات الارتشاح الغشائي ولكن في الاتجاه المعاكس، اتجاه إفقار الأنا لا إغنائه، هي على وجه التعيين تلك التي كان هذا الأنا الجنيني يتوهم في الطور الاندماجي العُظامي أنها «صلة وصله» بعالم «الماهيات» و«الظواهر المثالية» و«المعطى القبلي» و«الوحي» و«الحقيقة الموجودة من قبل» و«النصوص الموحاة»، أو «الآخر المطلق» حسب التسمية الجديدة التي يأتي بها الشاهد التالي:

«حدد القدماء الصفات في سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة... وجعلوها صفات مطلقة بعيدة المنال، يتصف

---

1. كما يقول عنوان فيلم جون شليسنجر الجميل.

بها الآخر المطلق، وسلبوها عن الأنا، فتركوها مجردة من الصفات، عارية من القيم، معرضة للجهل، والعجز، والموت، والصمم، والعمى، والبكم، والضعف... وهكذا وضعنا كل مقومات الحياة... وكل عناصر الحركة والوعي فيها... خارج أنفسنا، فضاعت منا الحياة، وسقط التاريخ، وعشنا خارجهما... نعشق ما حرمنا منه، ونعبد ما ينقصنا» (د.إ، ص324).

وإزاء هذا «الخصاء الكلي» الذي يهدد باكتساح الأنا بجماعه وباستئصاله بأعضائه كافة، يحدث انقلاب حقيقي في استراتيجية صاحب مشروع «التراث والتجديد»، فيتحول من طالب اتحاد عنيد إلى طالب انفصال لا يقل عناداً، ومن ناطق بلسان «المركز» إلى ناطق بلسان «المحيط»، ومن محامٍ عن «الأصل» إلى محام عن «الفرع»، وبلغة علماء الكلام: من مدافع عن شرف «الجوهر» إلى مدافع عن شرف «العرض» ضداً على «القسمة الثنائية للفكر الديني» التي تقدم «الجوهر» وتؤخر «العرض» وترى في هذا محض انحطاط لذاك وتجعل العلاقة ما بين الطرفين علاقة استعلاء واستتباع واستنزاف: «إن مفهومي للجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالم إلى قسمين: قسم إيجابي وآخر منفي، قسم بالزائد وآخر بالناقص، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علة ومعلول، أول وآخر، قدم وحدوث، وجوب وإمكان، لاتناهٍ وتناهٍ، إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني [الذي يقول] باستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس... لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين الله والعالم، وإعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر، وليست علاقة التساوي بين الأطراف. وهي أيضاً علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قسمة ذهنية في الظاهر، دينية إيمانية في الباطن، من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه... وكانت باستمرار من دعامات الفكر الديني... في اعتبار الأصل هو الصورة، والفرع هو المادة، أو في تصور

العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غني وفقير، أعلى وأدنى... الخ» (ع.ث، ج2، ص26-27).

وبما أن «الإنسان يرفض أن تكون يده هي السفلى، ويد غيره هي العليا» (ع.ث، ج1، ص10)، فإن الاستراتيجية التي تفرض نفسها في الطور الترميمي هي استراتيجية قلب للمواقف. فضداً على «الفكر الديني» الذي لا غاية له سوى «إثبات عجز الإنسان»، سترفع عالياً راية «الفكر العلمي» الذي يثبت على العكس «قدرة الإنسان» (ع.ث، ج2، ص31). وضداً على «النظرة التدميرية للعالم» التي «تسلب العالم حقه في الوجود» وتصوره «فاقداً وجوده من ذاته، محتاجاً إلى غيره، مستمداً وجوده من طرف آخر، أعلى منه ومخارج له، وضداً على «التصور الديني المسبق» ذي «الاتجاه الماسوشي» الذي يريد «إفناء الأشياء وتدميرها» و«ينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها» ويترفع عن العالم «ذهاباً إلى ما ورائه[1] بحثاً عن أمل ضائع» وتعليلاً له «عن طريق الرجوع إلى الأعلى، أي... إلى السلطة القاهرة التي هي الله» (ع.ث، ج2، ص27-29)، ضداً على هذا كله تنبعث، كما العنقاء من رمادها، إستراتيجية ترميمية تضع الإنسان في مركز الكون، وفي مركز نفسه، وترفع عنه وكالة «القبة السماوية» وتطالبه بـ«تأكيد ذاته وإعمال عقله» (ع.ث، ج1، ص9)، وتسلحه «بالفكر العلمي المستقل» الذي يسعى ـ على عكس «الفكر الديني التابع للعقائد» ـ إلى «اكتشاف قوانين الحركة وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه»، (ع.ث، ج1، ص516، وج2، ص21)، ويطلب علية الأشياء في «الوجود ذاته وليس خارجاً عنه»، ولا يحتاج في التعليل إلى الرجوع إلى علة أولى يكون مستقرها في «عقدة القبة السماوية»، إذ لم يعد مقبولاً «في هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء، ولن يضيع في هذه المتاهة، وأن يشعر بضآلته تحت هذا الشمول» (ع.ث، ج1، ص9).

1. كذا في النص، جراً لا نصباً.

وبطبيعة الحال، إن هذه الاستراتيجية الترميمية لا لواء لها تنضوي تحته سوى لواء الفيورباخية التي هي بالتعريف، وفيما يخص العلاقة بين الله والإنسان، فلسفة قلب للمواقف. فما دام «التأليه هو إعطاء الله أخص ما يميز الإنسان وإسقاط صفات الإنسان على الله» (ف.ع.م، ص230)، وما دامت «الثيولوجيا انثروبولوجيا مقلوبة، وما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان» (د.ف، ص407)، وما دامت آفات مجتمعنا ومصائب واقعنا جميعاً قد جاءت من جراء «مؤامرة تحويل الانثروبولوجيا إلى ثيولوجيا» (ع.ث، ج2، ص259) في تراثنا القديم، ومن جراء حضور «الفكر اللاهوتي» في عقليتنا وغياب «الفكر الإنساني»، مما استتبع تأكيد «محورية الله وهامشية الإنسان» (ع.ث، ج1، ص66)، وما دام «حق الإنسان أولى بالدفاع من حق الله لأنه هو «الحق المهضوم» (ع.ث، ج2، ص661) في الحضارات التي تتمركز حول الله وتثبت له ما تسلبه عن الإنسان، وما دام يستحيل أن يقوم عصر نهضة بلا تغيير للمراكز من الله إلى الإنسان و«بلا نزعة إنسانية يسترد فيها الإنسان العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة من الله» (د.ف، ص65)، وبما أن «أزمتنا هي غياب الإنسان في وجداننا المعاصر نظراً لغيابه في تراثنا القديم» ولتغليفه «بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية»، لذلك كله فإن ترميم هذا الإنسان وفك الحصار عنه وتغيير وضعه من هامش المحيط إلى بؤرة المركز سيكون هو عتلة المشروع النهضوي المتمثل بالانتقال من «التراث» إلى «التجديد»، ومن «العقيدة» إلى «الثورة»: «مهمتنا إذن هي كشف هذه الأستار وإزاحة هذه الأغلفة ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان، حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد. فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل تمركز الحضارة من الله إلى الإنسان وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان» (د.إ، ص300).

وترميم الإنسان، من خلال تحويل مركز الحضارة من الله إليه، لا يعني

في خاتمة المطاف إلا إعادة اكتشاف بُعد الذاتية الفردية، هذا البعد الذي كان ملغياً في الطور الاندماجي العظامي لصالح الوحي «كنظام قائم يلتف حوله الجميع ويعبر عن وحدة الأمة» (د.إ، ص320). وبالفعل، وبعد أن كانت «المهمة» هي «القضاء على تشخيص الأفكار، فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان... والفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائليها» (ت.ت، ص100)، تغدو «المهمة» في الطور الترميمي نقد التراث على وجه التحديد لتغييبه بُعد الذاتية ولطمسه كل «أثر للعبقرية الفردية»: «لم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية، لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية في التراث القديم. ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله، تـوارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود» (ف.غ.م، ص229-230).

من هنا مفارقة الموقف من مسألة التصنيف باعتباره الشكل النمطي للتأليف في الحضارة العربية الإسلامية. ففي الطور الاندماجي العُظامي كان التصنيف، وحتى ما يترتب عليه من تكرار، موضع مديح لأن مهمة القدماء لم تكن الصدور عن تجربة شخصية وإبداع مذاهب شخصية، بل إلغاء ذواتهم لتنطق النصوص الموحاة من خلالهم ولتتبنى «الأنماط الحضارية مستقلة عن أشخاصهم». ومن هنا كان من المحتم أن يظهر «التكرار والنقل والاستعارة من المؤلفين بعضهم من البعض الآخر لأن العلم موضوعي، مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد» (ت.ت، ص66). ولكن هذا الإلغاء للذات وللتجربة الشخصية هو ما يغدو في الطور الترميمي موضع نقد وتعيير لأنه حكم على القدماء بأن يكونوا مجرد مصنفين، يكرر واحدهم الآخر في رتابة وجدب وعقم، إذ «نادراً ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصية أصلية، فإذا حدثت فإنها تجربة شروح وحواشي. فالمادة محفوظة ومرصوصة، يتناقلها المصنفون أباً عن جد، وابناً عن أب، وتلميذاً عن شيخ، فهم مصنفون وليسوا مؤلفين، يرتبون ويبوبون مادة صمّاء لا باعث

فيها ولا هدف لها. وأقصى ما يوجد من تجارب شعورية وراء المؤلفات القديمة هي تجارب الشرح قبل فوات العمر» (ع.ث، ج1، ص46).

ومع إعادة اكتشاف بُعد الذاتية واعتبارها ـ مع محمد إقبال ـ «جوهر الكون ومحور التاريخ» (د.إ، ص232) وجعلها «نقطة بداية لإعادة فهم تراثنا القديم ولتغيير واقع المسلمين» (د.إ، ص315)، ينقلب الموقف رأساً على عقب من الحضارة الغربية ويعاد إليها الاعتبار ـ بل أكثر من الاعتبار ـ بوصفها «حضارة الإنسان» و«حضارة حقوق الإنسان». فبعد أن كانت هذه الحضارة تُرمى بأنها حضارة «طردية» أضاعت «بؤرة التركيز» وضلت طريقها إلى المطلق وباتت لا تعرف من «ثبات إلا التغير نفسه» بالنظر إلى «هشاشة موروثها وعدم ثبوته أمام النقد»، وبعد أن كانت تعيَّر بأنها حضارة اللايقين والشك والعقل الذي يلتهم ذاته وموضوعه و«الإنسان النسبي المحدد... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط» (ي.إ، ص28)، إذا بهذه التهمة بالذات توضع في رأس فضائلها، وإذا بها تحظى بالإقرار بأن اليقين الذي انطلقت منه وانتهت إليه خلال القرون الأربعة الأخيرة من تطورها «بعد أن عرّي الواقع من كل غطاء نظري» هو من طبيعة أكثر يقينية بكثير، لأنه يقين داخلي وليس يقيناً خارجياً، يملك ماصدقه في ذاته وبعدياً، وليس بالإحالة إلى نص من خارجه وقبلياً. وبعبارة أخرى، أمست الحضارة الغربية تتمع بامتياز هائل، وهو تمركزها بدورها حول ضرب من «الوحي»، ولكنه وحي من اكتشافها وصنع يديها، وهو الإنسان: «لقد استطاعت الحضارة الأوروبية بعد نضال دام أكثر من أربعة قرون إثبات الإنسان والشعور الإنساني كنقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء من بعدها يكون من خلالها، وهذا هو معنى الكوجيتو الديكارتي» (ت.ت، ص116).

وبموازة هذا الانقلاب في الموقف من الحضارة الغربية يطرأ بطبيعة الحال انقلاب في الموقف التقييمي من الحضارة العربية الإسلامية. فهذه الحضارة، التي نشأت بدءاً من «معطى قبلي هو الوحي» وامتدت حوله على شكل «دوائر متداخلة من المركز إلى المحيط»، ينقلب امتيازها هذا بالذات

إلى عيب بنيوي أدى إلى تغييب الإنسان «كمبحث مستقل في تراثنا القديم»، فكان «هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان بل على تقديس الله. وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية» (د.إ، ص11).

ولا تقف المفاضلة بين الحضارتين عند هذا الحد، بل تتعداه إلى التأكيد بأن «الدعوة[1] بأن حضارتنا القديمة إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية، وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Théocentrique ولم تغير محورها بعد كي تتمركز حول الإنسان Anthropocentrique» (د.إ، ص28). ولقد كان لا بد من انتظار «عصر الترجمة الثاني» حتى يأخذ مفهوم الإنسان طريقه إلى الحضارة العربية الإسلامية نقلاً عن الغرب: «في تراثنا الضخم لم يظهر لفظ الإنسان كعنوان لمبحث. فإذا ظهر عند المحدثين فعن تقليد للغرب» (د.إ، ص315). وحتى بعد أن تعلمنا من الغرب كل ما تعلمناه ودخلنا بدورنا في عصر نهضة، فإننا لم نتمكن بعد من مجاراة الحضارة الغربية في اكتشاف الإنسان «ووضعه كحقيقة يقينية أولى» (د.إ، ص 158). ويخطئ من يتصور أن «حضارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى ابتداء من الإصلاح الديني إلى النهضة، إلى العقلانية، إلى التنوير: فنحن مازلنا وراء ذلك بكثير» (د.إ، ص281).

إحياء التاريخ

يتميز الطور الترميمي بأنه يقر للتاريخ بالأهمية التي كانت تُنكر عليه في الطور الاندماجي العُظامي. فالتاريخ مسار ونمو في الزمان؛ وبما أن الطور الاندماجي العظامي هو في جوهره طور نكوصي، فليس من المستبعد أن يقرأ اللاشعورُ التاريخَ في الحالات النكوصية على أنه «خطيئة» و«انحطاط» و«سقوط» خارج النعيم البدني و«انفصال» عن جنة عدن، أي عن العصر الذهبي لكلية القدرة المستوهمة. وبما أن الطور الترميمي هو في جوهره

1- يقصد الدعوى.

طور تقدمي، أي طور يأخذ على عاتقه فك الالتحام وينشد الاستقلال وبناء الذاتية الشخصية، فليس من المستبعد أيضاً أن تكون إعادة اكتشاف التاريخ بمثابة ترجمة، على صعيد اللاشعور، لواقعة استئناف النمو المكفوف. والتنقل المكوكي بين الطورين هو الذي يفسر التناقض ـ الذي سلفت الإشارة إليه ـ بين موقفين: موقف ينتصر للوحي على التاريخ، وللنشأة على التطور، ويندد بالمنهج التاريخي الذي يفقد «الظاهرة طابعها المثالي» (ت.ت، ص61)، وآخر يقدّم الحدين الثانيين على الحدين الأولين، ويفسر الوحي نفسه على أنه تاريخ (نظرية أسباب النزول)، ويندد بالمنهج الماضوي الذي يرى أنه «لا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي في الماضي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى» (ت.ت، ص 23).

ومع أن محذور التكرار يمنعنا من إعادة بناء هذا التناقض في الموقف بكل تفاصيله، فإننا لن نستطيع أن نتفادى هذا المحذور كل التفادي لأن الطور الترميمي ـ وهو موضوع تحليلنا هنا ـ منسوج لحمة وسدىً من نقد الطور الاندماجي وتحميل «النشأة» تبعة كف «التطور» ومنع «التقدم». فحتى عندما دخلنا في عصر النهضة وبدأنا مرحلة من تاريخنا هي من أكثر مراحله استحقاقاً للوصف بأنها مرحلة قطيعة ونمو مستقل، ظل مسارنا أقرب إلى «الكبوة» منه إلى «النهضة» وإلى «التقليد» منه إلى «التجديد»: «بالرغم من أننا في القرن الماضي بدأنا بترجمة فلاسفة الثورة الفرنسية، وذاعت أفكار الحرية والعقل والطبيعة والدستور والأمة والديمقراطية والبرلمان، وعرفنا «الأمير» و«روح القوانين» و«العقد الاجتماعي»، وتكلمنا عن أهمية علم العمران والعلوم الاجتماعية والسياسية، بل واكتشفناها في القرآن، إلا أنه لم يتبلور لدينا شعور تاريخي... وبالتالي سادت التقليدية والمحافظة الأصيلة على هذا المستورد الاستناري الجديد؛ فاض العمق على السطح فاحتواه وقضى عليه» (د.إ، ص318).

وبما أن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»، وبما أن

«من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها في القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بُعد الشعور التاريخي»، وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم» هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»، لذا «يكون السؤال: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم» هو بداية الكشف عن الجذور من أجل إعادة بناء شعورنا القومي بحيث يرتكز على وعي تاريخي» (د.إ، ص317-318).

وإعادة البناء هذه، ذات المضمون الترميمي الذي لا يخفي نفسه، لن يكون لها من منطوق سوى نقد التراث في بنيته، بل في تكوينه بالذات، عن طريق تطبيق نوع من علم الأجنّة المعرفي عليه باعتبار أن بنية التراث القديم متعينة بتكوينه، أي بكيفية صدوره عن معطاه المسبق الذي هو الوحي، تعيُّنَ الجنين بمشيمته. وإذا كانت الجذرية هي أخذ الأشياء من جذورها، فإن نقد التراث القديم، إذ يُعْمِل هنا مبضعه في عمق الجذور، يرقى إلى مستوى من الجذرية يندر أن يرقى إليه لا لدى مؤلفنا فحسب، بل في كل الخطاب العربي المعاصر حول التراث. ومما يزيد في جذرية هذا النقد أن الحبل السري الذي يربط هذا التراث إلى مشيمته ظل يأبى انقطاعاً حتى بعد خروج الجنين من رحم الأم ودخوله «عصر النهضة الحديثة وعصر التنوير»، مما قضى على التراث بأن يبقى أسير ما يسميه مؤلفنا «علوم الدوائر»، أي تلك الحلقات المتداخلة المتحدة المركز في العلوم النقلية والعقلية التي تصدر عن «الوحي» وتعود إليه باعتباره «هو العلم الإنساني الشامل» (ت.ت، ص140)، «مصدر المعرفة وموضوعها في وقت واحد» (ف.م، ص176)، بدون أن تملك في حركة صدورها ورجوعها من حرية أكثر من الحرية التي يملكها خط الدائرة في ألا يكون منحنياً: «لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداء من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الأنساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوحي وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصاة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول.

وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى مسبقاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط » (د.إ، ص319).

الدائرة الأولى كانت علم أصول الدين، والدائرة الثانية كانت علوم الحكمة، بما فيها الفلسفة التي ظهرت، لحاجتها إلى الاستقلال النسبي، «متأخرة بعض الشيء». وفي موازاة هذه العلوم النظرية نشأت دوائر العلوم العملية كعلم أصول الفقه وعلوم التصوف. و«نشأت مجموعات أخرى من العلوم النقلية الخالصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والفقه، والسيرة، تعتمد على الرواية والنقل، وكلها أيضاً تنطلق من الوحي المكتوب، كما نشأت علوم عقلية أو طبيعية خالصة تعتمد على العقل أو التجربة مثل العلوم الرياضية: الحساب، والهندسة، والجبر، والفلك، والموسيقى، أو العلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان، وهي أيضاً تقوم على توجيهات من الوحي... وأخيراً نشأت علوم إنسانية خالصة مثل الجغرافيا والتاريخ... وهي أيضاً تمت بناء على توجيه الوحي نحو الإنسان والأرض وأخبار الأمم السالفة التي ذكرها القرآن» (د.إ، ص321).

صحيح أنه كان في عداد هذه العلوم ـ وليس في آخرها كما جاء في تعداد مؤلفنا ـ علم التاريخ، ولكن التاريخ شيء والوعي بالتاريخ شيء آخر. «فقد تنشأ علوم التاريخ في حضارات دون أن يصاحبها وعي بالتاريخ، وبالتالي يكون التاريخ هنا مجرد رصد للحوادث وسرد للتواريخ وتعاقب الأزمنة» (د.إ، ص318). فلِمَ إذن وجد في التراث القديم علم التاريخ وغاب وعيه، ولِمَ بقي ضامراً في صورة **تأريخ**، ولم ينضج إلى **فلسفة تاريخ**؟

هنا أيضاً يأتي الجواب ليضع في قفص الاتهام النمط المركزي والدائري لكينونة الحضارة العربية الإسلامية، هذا النمط الذي لا يسمح لمحيط الدائرة بالتنائي عن مركزها إلا بقدر ما يأخذ بالتلاشي. ومع أنه سبق أو أوردنا جلّ الشاهد، فإن إيراده بتمامه مجدداً يفرضه، علاوة على السياق، طابعه الموغل في النقدية الجذرية:

«ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي

بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار هذه من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي، خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة، والبداية بالمجهول، ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة، وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدي المرسوم، وتململت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تفريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قوى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد الأسر الحضاري، ويعادل التحرر. التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية. لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ» (د.إ، ص321).

إن طاقة التمرد التي يغلي بها كل سطر من سطور هذا الشاهد تبدو أكثر قابلية للتعليل متى ما افترضنا أنها تستمد وقودها لا من خزان الوعي وحده، بل كذلك من مرجل اللاشعور. إذ عندما نقرأ هذا النقد الجانح على أنه أيضاً فعل ترميم، أي فعل انفكاك بعد طول التحام، وفعل عوم للذات بعد طول غوص، وفعل تكوين للأنا بعد طول إلغاء للأنا، وبعبارة أخرى عندما نقرأ هذا النقد على أنه موجَّه لا إلى الحضارة العربية الإسلامية بحد ذاتها فحسب، بل كذلك إلى صورتها المنطبعة في اللاشعور كأم رحمية، استئثارية، تأبى أن ينقطع الحبل السري الذي يشد وليدها إليها والتي ما تفتأ

تلوّح لهذا الوليد بكل أوهام كلية القدرة وفيض الوجود إذا ما بقي يدور في مدارها، عندئذ فقط نستطيع أن نفهم لماذا ينحو هذا النقد، أكثر من أي نقد سبقه، إلى ارتداء طابع النقد الكلي الفاعل في عمق الجذور.

فالعلاقة بالأم، بحكم التكون الأولي للجنين في رحمها، تبدو وكأنها هي التي تقدم فعلاً النمط الأول لعلاقة الدائرة بمركزها. فالأم هي التي تجسد، كما يدل على ذلك معنى اسمها بالعربية[1]، المعطى القبلي والمصدر المسبق للوجود ولمعرفته. وفي مقابل **عالم الأم الدائري** ينهض **عالم الأب الخطي** حيث تخلي إشكالية المركز والمحيط مكانها لإشكالية الخلف والأمام، لتتخلق بالتالي إمكانية التطور والتقدم بدل الدوران والمراوحة في المكان. وبما أن الأمومة تستمد يقينها من بداهتها الذاتية بينما الأبوة بحاجة دوماً إلى دليل وإثبات، فإن الانتقال من أولاهما إلى الثانية يتكافأ **والانتقال من المعرفة بالحدس والإلهام إلى المعرفة بالعقل والاستدلال**. والعلم، بهذا المعنى، ميراث أبوي لأن شرطه هو البدء بالمجهول لا بالمعلوم. وذلك هو أيضاً حكم التاريخ. فهو كالوليد الذي لا يبدأ الحياة إلا مع كسره غلافه وفكه وثاقه وخروجه إلى العالم في شبه زلزال وإشهاره لاستقلال كيانه بانفتاح فجوات رئتيه على هواء العالم الخارجي. **وبانقلاب ما قبل التاريخ إلى تاريخ تطوى صفحة المرحلة «الإلهية» من الحضارة لتفتح صفحة المرحلة «الإنسانية»**. وليس للإنسانية هنا سوى معنى واحد: أن يصير الإنسان ابن نفسه بعد أن كان محض مضغة أو محض استطالة تمُّورية في ملكوت الأم الإلهي.

هكذا كان يستحيل إذن، ضمن نطاق ذلك الكون الدائري، أن يتخلق «الوعي بالذات» الذي «هو الوعي بالتاريخ» (د.إ، ص319). وحتى عندما رأت النور بعد ثمانية قرون، وفي شبه صدفة من صدف التاريخ، تلك المقدمة في فلسفة التاريخ التي هي «**مقدمة**» ابن خلدون، ما كان لها إلا أن تأخذ بالتصور التاريخي الوحيد الذي تسمح به حضارة مركزية ودائرية، أعني التصور الدائري الانهياري. فالتاريخ عند ابن خلدون، الذي لم نكتشفه

---

1. الأم للشيء: أصله.

ولم نعجب به إلا «بعد إعجاب المستشرقين به واكتشافهم له وهم في دورهم لاكتشاف التاريخ» (د.إ، ص342)، تاريخ يدور على نفسه في «إطاره الأبدي المرسوم» في دورة تعيد إنتاج ذاتها دورياً كالرحم التي تكرر ولاداتها في دورة تبدأ دوماً من جديد: «فإذا ما بدأت من جديد فإنها تبدأ من الصفر، ولا يوجد تراكم تاريخي للخبرات. تنتقل المجتمعات من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد دون أن يكون هناك فرق كيفي أو كمي بين البداوة الأولى والبداوة الثانية. وهكذا تعود الإنسانية كما بدأت، وتبدأ دوراتها وتنهيها في تصور دائري للتاريخ دون أن يحدث تراكم يبرز من خلاله مفهوم التقدم» (د.إ، ص345). وليس هذا فحسب، بل «ولا يتقدم التاريخ عند ابن خلدون إلا لكي يتأخر، ولا يبدأ شعب إلا كي يكمل دورته وينتهي. فالتقدم مصيره الانهيار بالضرورة، والنهوض مصيره إلى السقوط حتماً» (د.إ، ص345). فككل ما هو دائري، لا تنداح موجة التاريخ إلا كي تستنفد «الدفع الأول» ولا تتسع إلا كي تتلاشى، ومن ثم يصبح «كل ما يحدث في التاريخ مداناً» لأنه ابتعاد عن «عصر الطهارة» وتلويث «للنقاء الأصلي في النبع الأول» (ف.م، ص92): «أصبح مسار التاريخ من الوحدة إلى التعدد، ومن الكمال إلى النقص، ومن القمة إلى القاعدة، ومن الإيمان إلى الكفر، طبقاً لحديث «خير القرون قرني...». فالصحابة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من تابعي التابعين، وهكذا إلى يوم الدين حيث يعم الكفر قبل ذلك ويختفي الإيمان. التاريخ يسير في انهيار دائم، وللزمان عامل سلبي، وليس في الإمكان أبدع مما كان. نعم السلف وبئس الخلف. وهو ما ظهر بوضوح عند ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وكأنه لا يحدث تراكم في حياة الشعوب، وكأن الأجيال لا يكمل بعضها بعضاً، وكأن للقدماء على حق والمحدثين على باطل، وكأن العالم كله يسير نحو الانهيار» (د.إ، ص328).

وضمن هذا السياق يجري توجيه نقد جذري ودامغ إلى الحركات السلفية المعاصرة على اعتبار أن جوهر هذه الحركات هو «الحنين إلى الماضي»، لا طلباً «للعمق التاريخي»، بل «هروباً إلى الماضي من حيث هو قيمة في ذاته تعويضاً عن أزمات العصر وعجزاً عن الدخول في تحدياته» (ع.ث،

ج1، ص474، 553). وشواهد هذا النقد أكثر من أن تحصى، وهي كلها تقريباً تضرب على وتر واحد بغير ما تحرُّج من التكرار:

- «كان التقدم البشري لدى القدماء محاصراً بين الإلهيات والطبيعيات... وكان يسير إلى الوراء من أجل اللحاق بالفردوس المفقود في هذه الأرض الخراب. فالماضي كان أكثر ازدهاراً من الحاضر وكأن مستقبل الحاضر هو في الماضي؛ وهو الطابع العام للفكر الديني المحافظ، وما تحاول الأنظمة السياسية الرجعية تثبيته في الأذهان وفي وجدان الشعوب. فالنبوة تمثل العصر الذهبي للتاريخ، تتلوها الخلافة، تتلوها الإمارة. فالنبي خير من الصحابي، والصحابي أفضل من التابعي، والتابعي أقيم من تابع التابعي حتى نصل إلى جيلنا الذي يغلب عليه الفساد. فالخلف يضيعون تراث السلف بالضرورة، وكما يقال في الخبر «خير القرون قرني...» وكما يقول القرآن: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾» (ت.ج.ب، ص45).

- «لكن الذي رسب فينا هو تصور آخر يرى التاريخ في سقوط مستمر، وأن السلف خير من الخلف، وهو آخر جزء في العقائد بعد الإمامة، وترتيب الخلفاء والأئمة تبعاً للأفضلية، اعتماداً على أحاديث «خير القرون قرني...». فتصورنا للتاريخ في سقوط مستمر بعد الخلفاء الأربعة، من النبي إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين. وبالتالي نحاول المساهمة في صنع التقدم، والتاريخ يتساقط من بين أيدينا. وهذا هو المنبع الدائم للحركة السلفية وحركة النهوض بالعودة إلى الوراء. وعلى أفضل تقدير، نضع أنفسنا خارج التاريخ والزمان بعد أن أعطينا الله الزمان كله، أي الخلود، وما دونه الفناء. فضاعت الحركة عن التاريخ، ولم ندرك التطور كسنة له» (د.ف، ص208).

- «ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... ويحاول كل فريق منا أن يكون هو الوريث لهذه الجماعة الأولى: فكثر الدعاء واطمأن كل فرد على حاله، ما دام انتسب إلى العترة الطاهرة والصحبة الخيرة... ثم يقل

الفضل والاختيار حتى يمَّحي في عصرنا الذي يسوده الشر ويعمّه الضلال. ومن ثم يتدهور التاريخ، ويسير في انحطاط مستمر، ويظل التاريخ الأول قدوة للناس، يتقدمون بالرجوع إلى الوراء، ويسيرون إلى الأمام ووجههم إلى الخلف، وهو ما نحن عليه الآن، وكما يبدو في الحركات الإسلامية المعاصرة» (ع.ث، ج1، ص14-15).

- «لما تحول الإصلاح الديني إلى السلفية على يد رشيد رضا ثم الاخوان المسلمين، فقدت مفهوم التقدم والتاريخ وعادت إلى الوراء، إلى أيام الإسلام الأول. فالسلفية إذن نقل للحظة الحاضرة إلى الماضي لنقص في القدرة على تحليل الواقع وعلى حصر عوامله واستقصاء محركاته. وما أسهل الرجوع إلى الماضي، وعيش الواقع بالخيال، وتمني التحقيق بالأحلام، فذاك يعطي عزاء وحمية، وصدقاً في القول، فلا أحد يقدر على أن يعارض المبدأ. فيتقدمون إلى الوراء مع تشنج وتعصب أو تكوين جماعات مغلقة منفصلة عن المجتمع فوق الأرض أو في الصحراء أو تحت الأرض» (د.ف، ص87-88).

وبديهي أن هذا التشريح النقدي للجسد النظري للسلفية من حيث هي رؤية نكوصية للتاريخ لا يضيء بكامل دلالته إلاّ بما ينعكس عليه ـ انعكاس الضد على الضد ـ من ألق هالة الثناء والتقريظ التي كانت تحاط بها السلفية في الطور الاندماجي الهذائي باعتبارها «الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور»، وذلك عندما كانت عبادتها للماضي تنفى عنها الصفة الماضوية لتوصف على العكس بأنها «هي حقيقة الأمر إحياء للنمط المثالي في الشعور كبديل للواقع الموجود»، وعندما كان القلب الهذائي للأمور إلى أضدادها يبلغ بمؤلف «**الحركة الإسلامية في مصر**» إلى حد القول بأن «الحركة السلفية رؤية مستقبلية للعالم لا عودة إلى الماضي كما هو معروف في كتب علم الاجتماع الغربي وفي أذهان الباحثين المعاصرين المتأثرين بالغرب وبأحكامه المسبقة» (ح.إ.م، ص29، 19، 137 على التوالي).

ولسنا بحاجة إلى أن نتوقف هنا من جديد عند تفاصيل الانقلاب في الموقف التقييمي من كل من الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية من

حيث علاقتهما بالتاريخ. حسبنا التذكير بأن الحضارة الغربية، التي كانت تُعيِّر بالتاريخية، يُقر لها الآن بالأسبقية إلى اكتشاف التاريخ وفلسفة التاريخ ومفهوم التقدم في التاريخ. وهنا أيضاً تستعصي على الحصر والإحصاء النصوص التي تؤكد أنه «لم يتم اكتشاف التاريخ كوعي إنساني إلا في الغرب»، ولأن «فلسفة التاريخ من أهم العلوم التي نشأت في الغرب، إن لم يكن أهمها على الإطلاق»، وأن «الغرب استطاع اكتشاف المستقبل وصياغة مفهوم التقدم»، ولأن «الحضارة الأوروبية الحديثة انتقلت من التصور الدائري للزمان، ذلك التصور الذي كان سائداً في الحضارات القديمة، إلى التصور التقدمي للزمان»، بل «استطاع الوعي الأوروبي تجاوز فلسفة الدورات الحضارية إلى فلسفة التقدم المستمر الذي لا رجعة فيه» (ح.إ.م، ص363، 551، 565، 571). ومقابل هذه التجلية للحضارة الغربية، لا يتردد مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في القول بأن الاستغناء بـ«الله» عن «التاريخ» كان هو العيب الكبير في حضارتنا القديمة: «إذا كان من مآسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر، فإن ذلك يرجع إلى ظهور الله كبعد رئيسي إن لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال في تراثنا القديم: فالله بديل التاريخ» (ع.ث، ج1، ص89).

والواقع أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يتردد، في الطور الترميمي الذي نحن بصدده، في أن يؤسس عبادة حقيقية للتاريخ رافعاً إياه إلى مصاف آلهة العصر. فبما أنَّ «الإنسان كائن تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»، فإن الله نفسه ينبغي تصوره كتاريخ: «الله في التاريخ، والتاريخ في الله» (د.إ، ص325). ومن ثم فإن علم الله، أي الكلام، ينبغي تأويله على أنه علم التاريخ، باعتبار أن موضوعاته «كلها أبعاد المستقبل» (ع.ث، ج4، ص5). وإذا كان الغرب، الغارق في التاريخية حتى نخاع العظم إلى حد إخضاع الوحي نفسه «لمحكمة التاريخ»، يستطيع أن يسمح لنفسه بترف «الكفر بالتاريخ» وإشهار «حاجته إلى الله»، فإننا نحن «في حاجة إلى التاريخ دون غيره» (د.إ، ص293)، وذلك حتى نتعتق مما نحن فيه من ركون و«اطمئنان إلى حقيقية معطاة سلفاً فُضلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ما لم تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق» (ف.غ.م، ص221). إذ لا

أمل لنا في التقدم ما لم نكتشف، مع كل الشعوب التي تقدمت، «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ» (د.إ، ص329).

وبطبيعة الحال، إن إعادة بناء البعد التاريخي تتضامن مع إعادة بناء البعد الإنساني. **فالتاريخ في قبالة الوحي هو هو الإنسان في قبالة الله.** وكما كان الطور الترميمي في الفقرة السابقة يندرج تحت شعار «الدفاع عن حقوق الإنسان» الغائب والمغيَّب في مواجهة «حقوق الله» الكلي الحضور، فإن الطور الترميمي في الفقرة التي نحن بصددها يمكن أن يندرج تحت عنوان «الدفاع عن حقوق التاريخ» في مواجهة «حقوق الوحي»، وذلك لأن «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه» (ف.غ.م، ص312). والواقع أن اكتشاف البعد التاريخي لا يقبل انفكاكاً عن اكتشاف البعد الإنساني. فإن تكن الحضارة الأوروبية هي التي انفردت بـ«صياغة مفهوم التقدم»، فلأنها الحضارة الوحيدة التي انفردت حتى الآن بالانتقال «من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان»؛ إذ «كان يستحيل ظهور مفهوم التقدم في التاريخ في عالم يطويه الله بين يديه، ويضعه تحت إبطيه، دون أن يكون للعالم استقلاله ووجوده الخاص، ودون أن يكون له حركته وتطوره وقانونه» (د.ف، ص564).

إحياء التعددية

إن العامل الذي عطّل النمو في الزمان هو عينه الذي حال دون التكثر في المكان: إنه دوماً الطابع المركزي للحضارة العربية الإسلامية. فالمركز لا يسمح بنمط آخر للوجود إلا في صورة محيط أو دوائر أو أطراف. **والحق الوحيد الذي يعترف به النمط المركزي للوجود هو حق الهوية، لا حق الاختلاف.** ومن هنا كان الغائب الكبير الثالث عن تراث الحضارة العربية الإسلامية، بعد الإنسان والتاريخ، هو البعد التعددي. فالآخر منفي سلفاً. والاختلاف علامة انحطاط، لأن الانتقال من «الوحدة إلى الكثرة» مؤوَّل سلفاً عند القدماء على أنه انتقال «من الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة، ومن أهل السنة إلى أهل الأهواء» (د.إ، ص322).

وبديهي أنه ما عاد يفاجئنا، ونحن في ختام رحلتنا مع مؤلفنا، أن نراه لا يقرر الوقائع إلا لينقضها. ولذا لن نتوقف عند التناقض المنطقي المحض الذي جعله يؤكد، من جهة أولى، أن «اتهام حضارتنا بأنها حضارة وحدة لا تعدد، وبأنها حضارة اتفاق لا اختلاف، اتهام باطل لأن أهم ما يميز تراثنا القديم هو أنه أعطى مجموعة من الاحتمالات المتعددة تطايرت من أجلها الرقاب حين الاختيار بينها» (ت.ت، ص19)، بدون أن يمنعه من التوكيد، من جهة ثانية، بأن «الوحدانية أصبحت أحادية الطرف في الفكر والسياسة: رأي واحد، ومذهب واحد، ورئيس واحد، وحزب واحد، وفرقة واحدة، والباقي كله في النار! فامحى التعدد من حياتنا، وغاب الحوار بين الآراء المتعارضة، وقضي على الصراع بين الأطراف» (د.إ، ص324).

أجل، ليس هذا التناقض العاري هو بحد ذاته ما سيستوقفنا، بل معيّناته ودلالاته النفسية بالأحرى. وبالفعل، إن الموقف النظري لحسن حنفي من مسألة الوحدة والكثرة يبدو محكوماً بإيقاع ثنائي الطور: **فهو في الطور الاندماجي وحدوي مثلما هو في الطور الترميمي كثروي**. فالطور الاندماجي، الذي يجد نموذجه المبكر في اتحاد الجنين بالأم مثلما قد يجد نموذجه المتأخر في مختلف مذاهب وحدة الوجود، لا يتكلم بطبيعة الحال إلا بصوت الوحدة: «التوحيد يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، الخ» (ت.ت، ص131). وعبادة الوحدة هي التي تقف بطبيعة الحال وراء أسطورة «العلم الشامل» أو «العلم الكلي» التي طالما تداورها الفلاسفة والتي تجد في صاحب مشروع «التراث والتجديد» واحداً من أشد أنصارها حماسة: «إن الغاية النهائية «من التراث والتجديد» هي توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها» (ت.ت، ص146). آية ذلك أن «وحدة العلم، منهجاً وموضوعاً وميداناً، لهي المقدمة الضرورية لوحدة الأمة، ووحدة الفكر، ووحدة الاتجاه» (د.إ، ص340). وإذا كان المطلوب «إقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم» ويدرجها جميعها ـ «علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل» ـ في «وجهة نظر واحدة شاملة» (د.إ، ص340)، فذلك بكل بساطة لأن «الوحدة تمثل تطوراً نحو مزيد من

العقلانية أكثر مما تمثل الكثرة» (ت.ت، ص134). وبديهي أن الكثرة لا تؤول هنا على أنها تعدد وتراكم وتلاقح وإثراء، بل تؤول على أنها «تشتت» و«تشعب» و«تفرق» و«تضارب» و«تضاد» و«تنافر» (ت.ت، ص134). ومن منظور كهذا تغدو، لا وحدة الرؤية ولا وحدة العلم فحسب، بل وحدة المنهج كذلك أمراً استراتيجياً: فالتعددية المنهجية مصدر إفقار لا مصدر إغناء، وعامل ضعف لا عامل قوة: «ما زالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردي مطروحة في عصرنا الحاضر، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية[1]. فنظرنا يقاسي من تشتت المناهج، وهو يتضح في تعدد مناهج التعليم لدينا: تعليم الدولة والتعليم الخاص، تعليم علماني وتعليم ديني، علوم نقلية وعلوم عقلية، علوم دينية وعلوم دنيوية، الخ. وما زلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين وما زلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة... وطرح مثل هذه القضايا في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتته الفكري وتعدد مناهجه قد يكون أول الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالي، ولربما كان القضاء على هذا التشتت في تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسي في وجداننا المعاصر» (د.إ، ص260-261)[2].

---

1. إن هذا الخلط، الذي لا يحجم عن أن يتأول «وحدة الثقافة الوطنية» على أنها «وحدة فكر» بل «وحدة منهج»، يتناسى أن مفهوم «وحدة الثقافة الوطنية» لا معنى له إلا بقدر ما يفترض ضمناً تعدد التيارات والاتجاهات والمناهج والقوى، وإلا لما جاز وصف الثقافة في مثل هذه الحال بأنها «وطنية». فالثقافة الوطنية تنعدم وجوداً إذا ما «غاب الحوار وقضي على الصراع» لأنها على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض حديثه عن التاريخ «لا تظهر إلا بصراع القوى وتشابك الأطراف والتوتر بين الوحدة والكثرة» (د.إ، ص324)

2. لا حاجة بنا إلى التوقف عند هذا التناقض الجديد الذي يضيفه مؤلفنا إلى مسلسل تناقضاته. فها تراثنا يوصم بـ«التشتت الفكري» مع أننا كنا أفدنا علماً مراراً وتكراراً أن طابع تراثنا القديم هو الوحدة التي تكرر نفسها دائرياً بحكم مركزية المعطى الذي صدر عنه التراث كله. وحسبنا أن نقارن النص أعلاه بالنص التالي: «كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد. ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز، وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف... ومن ثم ظهر موضوع «إحصاء العلوم» كموضوع=

ومن منظور هذه النزعة الوحدوية الواحدية، المؤوّلة لكل تنوع على أنه تفرق ولكل صراع على أنه اقتتال، ينزع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلى القفز فوق الواقعة القومية في قراءاته الوحدوية لواقع الدول الإسلامية، وإلى تقديم عامل الدين على عامل القومية في تكوين الدول، بل إلى تأويل الدين نفسه على أنه قومية[1]. وهكذا يرند القول مراراً وتكراراً أن «الإسلام هوية قومية» (ي.إ، ص164)، وأن «الهوية الإسلامية هوية قومية» (ي.إ، ص162، 179)، وأن الاستعمار ـ ولا شيء آخر سوى الاستعمار دوماً كعامل خارجي مؤقنم نعزو إليه أصل بلايانا وشرورنا قاطبةً ـ هو الذي فرّق بين «الأمة الإسلامية» وأقام بين ظهرانيها حدوداً ودولاً: «نحن في نهاية الأمر جميعاً مسلمون فرّقنا الاستعمار وأوقع بيننا العداوة والبغضاء» (ي.إ، ص173). وليست «الحدود المصطنعة» داخل العالم الإسلامي هي وحدها من «صنع الاستعمار» (ي.إ، ص179)، بل إن القومية نفسها فكرة استعمارية: «قد اضرّت بنا القوميات» التي اصطنعها الاستعمار «حتى يفتت الوحدة الإسلامية» و«حتى تذهب شوكة الأمة الممثلة في وحدتها وقوتها» (ي.إ، ص171)[2]. وسوف «يظل المسلمون ضحية الاستعمار الثقافي والنفسي والحضاري الغربي» ما «لم يتخلوا عن أثر النعرات القومية الغربية» (ي.إ، ص173)[3]. ولا يتردد صاحب مشروع

= رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة. واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية» (د.ف، ص116).

1. نجدنا هنا مضطرين إلى أن نكرر القول ضد صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» ـ وضد كثيرين غيره من دعاة أدلجة الإسلام ـ بأن الإسلام دين وليس قومية. وإذا كان عابراً للقومية فإنه ليس نافياً لها ولا بديلاً عنها. وهذا بدليل النص القرآني نفسه: «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» (الحجرات: 13). بل إن الإسلام نفسه يمكن أن يكون، في بعض تظاهراته التاريخية على الأقل، وسيلة تعبير عن القومية، كما في مثال ما يسمى بالإسلام الإيراني.

2. إن هذه الإدانة للفكرة القومية لن تمنع، بطبيعة الحال، مؤلفنا من أن يجهر في نص آخر بإيمانه بالقومية العربية ومن أن يدافع عن اللغة العربية على وجه التحديد من حيث أنها «مرتبطة بالقومية العربية وبالتراث القومي، وبالتالي فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيد للقومية العربية» (د.إ، ص276).

3. هذا لن يمنع طبعاً مؤلفنا من أن يذهب، في نص آخر يعود زمنياً إلى آخر عام 1980، مذهباً معاكساً ليؤكد، ضداً على نفسه، أن الدعوة إلى التخلي عن القومية هي دعوة=

«اليسار الإسلامي» في سحب الحكم إياه على صراع قومي إقليمي عريق كالصراع العربي-الفارسي. فعلى الرغم من أن هذا الصراع تعود بداياته الأولى إلى ما قبل الإسلام، وعلى الرغم من استمراره في العهد الإسلامي من خلال تلك الظاهرة التاريخية التي عرفت باسم «الشعوبية» والتي كانت ترتكز من جانب الفرس على تمايز اثني ولغوي وطائفي لا مماراة فيه، ومن جانب العرب على استعلاء عنصري لا مماراة فيه أيضاً، فإن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يجد حرجاً في أن يقول: «الحقيقة أن هذا الصراع المفتعل بين القومية العربية والقومية الإيرانية هو من صنع الاستعمار الغربي» (ي.إ، ص167)، وفي أن يقترح حلاً دينياً لمسألة قومية: «الجزر هي مدخل الخليج، لا هي عربية ولا إيرانية بل جزر إسلامية. والخليج ليس عربياً أو فارسياً، بل الخليج إسلامي» (ي.إ، ص167)[1].

ولا يقفز صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» فوق الواقع القومي وحده، بل كذلك فوق الواقع الجيوبوليتيكي الدولي. فبما أن «الأمة الإسلامية» أمة واحدة[2]، فدولتها أيضاً يجب أن تكون دولة واحدة. ومن ثم فإن مشروع «اليسار الإسلامي» لا يتضمن أقل من «فتح الحدود بين الجمهوريات

= يصطنعها الاستعمار الغربي ليفرض هيمنته بلا مقاومة على مختلف أمم الأرض. وهكذا يقول إن هذا الاستعمار هو من يسعى إلى «تحطيم القومية العربية»، ضمن منظور استراتيجي أشمل يقوم على «تنبؤ الغرب باندثار القوميات من أجل القضاء على الخصوصيات القومية لصالح وحدة التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة حتى يكون للغرب باستمرار اليد العليا» (انظر مداخلته في ندوة «**القومية العربية والإسلام**»، ص729).

1. هذا حل لفظي محض، لأنه حتى ولو صح وصف الخليج بأنه «إسلامي»، فإن الإسلام نفسه منقسم في الخليج بوجه خاص إلى إسلام سني وإسلام شيعي، وهو انقسام يزيده جذرية كونه يتطابق مع انقسام قومي عربي-فارسي.
2. يستشهد حسن حنفي هنا بالآية التي تقول: «إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون» (الأنبياء:92). والواقع أن كل حديثه عن «الأمة الإسلامية» يقوم على خلط مبدئي بين «الأمة» بمفهومها الديني القرآني و«الأمة» بمفهومها السوسيولوجي القومي. ولولا هذا الخلط لما استطاع أن يكتب مثلاً، في معرض كلامه عن «قضية القوميات» إن «اليهود أمة، والنصارى أمة، والمجوس أمة... لكل منهم كتابهم ويحكمون به ويعيشون في أمن الأمة الإسلامية» (ي.إ، ص173).

الإسلامية في الاتحاد السوفياتي وجاراتها من الدول الإسلامية باكستان وإيران وأفغانستان وتركيا» (ي.إ، ص195) بحيث «تبدأ وحدة المسلمين في قلب آسيا بباكستان وإيران وأفغانستان كمحور لجذب باقي الأطراف في آسيا للمسلمين في الهند والصين... وتكون مركز جذب آخر للمسلمين في الاتحاد السوفيتي حتى يشعر المسلمون هناك بأن الإسلام قد عاد من جديد في إيران وأفغانستان وباكستان، ولا ريب أنه عائد في أذربيجان وتركمانستان وبلاد ما وراء النهر» (ي.إ، ص204).

وهكذا تعلن عن ظهورها مقولة «الإسلام الآسيوي» (ي.إ، ص195) محمَّلة بشحنة وحدوية عالية التوتر تستطيع بها أن تخترق، كما لو أنها طاقية إخفاء، حواجز اللغة والعرق والتاريخ والقومية والواقع الجيوبوليتيكي، وأن تعيد رسم الخريطة الجغراسية في فراغ هندسي مطلق وكأنه لا وجود للشرق والغرب، ولا وجود للنظام الاشتراكي الدولي وللنظام الرأسمالي الدولي، ولا وجود لأمم وقوى وإرادات محلية، بل وكأن العصر نفسه لا وجود له وكأن العالم ما زال، كما في الأزمنة التوراتية، كتلة سديمية لداثنية قابلة للتشكيل حصراً بعامل الدين وحده[1].

ولكن بخلاف ما هو متوقع، فإن الشحنة الوحدوية الواحدية التي تحملها مقولة «الإسلام الآسيوي» لا تتركز في الموصوف وحده، بل كذلك في الصفة. فآسيا هي بحد ذاتها، وبماهيتها الأزلية إن جاز التعبير، طاقة وحدوية. وفكرة «الوحدة» هي التي تميزها في الهوية عن قارة قديمة أخرى كالقارة الأوروبية مثلاً. وبالفعل، وعلى حين تتبدى أوروبا في نظر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» وكأنها قارة «النسبية» و«المحدودية» و«أحادية الطرف» و«أنصاف الحقائق» التي ما بينها إلا «نزاع وتعارض دائم، وانفصام ورفض متبادل دون أن تكتمل الحقيقة»، «مما طبع العقل الأوروبي بطابع التحيز والتجزئة» فـ«أصبح أحادي الطرف وفقد الرؤية الشمولية» (ي.إ، ص26-28)، تتبدى آسيا بالمقابل، حتى في طورها البوذي وما قبل

1. وهذا بصرف النظر عن أن الدين الواحد هو نفسه لم ينجُ من عمل التاريخ (والجغرافية) فيه، ولم يعد كلاً كلي التجانس وبريئاً من التمايزات والانتحاءات، إن لم نقل من الانشقاقات والانقسامات.

الإسلامي، وكأنها قارة «الوحدة» و«النظرة الشاملة» و«الحقيقة الكلية»: «لقد كانت آسيا بالنسبة إلى الإسلام رصيده البشري في بداياته الأولى. وهي أيضاً كذلك في بداياته الثانية. ففي آسيا يسود التوحيد الطبيعي، وتنتشر فكرة «الوحدة» في جميع دياناتها، وحيث توجد الدولة في شعور الجماهير. فالمواطن يؤمن بإله وينتسب إلى دولة، ويظهر الزعماء والقادة من أجل تحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير. لذلك كان تراث تيمور وجنكيزخان وهولاكو تراثاً وطنياً في آسيا الوسطى ممثلة في أوزبكستان، أي الواحد الذي يحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي. كل ذلك يجعل من آسيا ومما تمثله من روح وطبيعة، وثقافة وحضارة، وتاريخ وتراث قومي، في مقابل أوروبا التي طالما غزت المسلمين في تاريخها الحديث» (ي.إ، ص212)[1].

وهذا «الإسلام الآسيوي»، على عظمته، لا يعدو أن يكون جناحاً من جناحي ذلك الطائر العظائمي الذي يبقى جسده في مركزه، العالم العربي، وقلبه في بؤرة مركزه، «مصر المحروسة» التي «جندها خير أجناد الأرض» (ي.إ، ص46). أما الجناح الآخر فهو «الإسلام الأفريقي». وهذا الجناح غير حاضر في تفكير صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلا بغيابه، وربما لأن أفريقيا ـ والمقصود أفريقيا السوداء ـ التي ما خرجت قط لغزو العالم، بل التي كانت على مدى التاريخ موضوعاً للغزو من قبل العالم، لا تحيط بها هالة الوحدة وفكرة الوحدة التي تحيط بآسيا، ولا تصلح بالتالي لأن تكون ركيزة لإسقاطات هذاء العظمة.

وبالفعل، إن الحلم بالعظمة يبدو وكأنه هو الباعث الحقيقي وراء تصور ذلك المشروع التوحيدي العملاق الذي لا يرضى بأقل من أن يعيد رسم خريطة الكرة الأرضية على مستوى القارات. ذلك أن «أمة إسلامية واحدة مستقلة جناحها الشرقي في آسيا وجناحها الغربي في أفريقيا وقلبها في العالم

---

1. وكأن آسيا لم تغز المسلمين (الذين بدورهم غزوها) في تاريخها القديم، وكأن غزوات هولاكو وتيمور لهم ما فاقت فتكاً وتدميراً غزوات الصليبيين والفرنسيين والإنكليز والطليان.

العربي» (ي.إ، ص196) هي وحدها التي تستطيع أن تكون قوة عظمى تشكل «الخطر الأكبر على القوى العظمى» وتطوي صفحة عظمة «الشرق والغرب معاً» وتكون هي «القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين» (ي.إ، ص11)[1].

ولكن صوت الوحدة هذا، الناطق بلسان استيهام العظمة، لا يلبث أن يصمت لينطق بدلاً منه صوت الكثرة مع الانتقال من الطور الاندماجي إلى الطور الترميمي. فطرداً مع هذا الانتقال تفقد فكرة الوحدة شرعيتها النظرية؛ فبدلاً من أن تمثل «تطوراً نحو مزيد من العقلانية» تتكشف عن أنها مجرد «موقف نفسي... وعاطفة تطهر وليست تصوراً علمياً للتاريخ» (ع.ث، ج5، ص594). وطرداً مع ذلك الانتقال أيضاً تتجرد فكرة الوحدة من مزاياها العملية، وتتكشف الإيجابية عن أنها سلبية، وتنقلب «الوحدة الاندماجية» من محرك «دورة جديدة للتاريخ» إلى «حجر عثرة»، ومن علة للنهوض إلى معوق للتقدم وجرثومة للانحطاط، ويتقدم مطلب «التعددية» على كل ما عداه ليصبح هو الدواء الشافي من جميع الأدواء: «الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي... وإن تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج إليه. ما الذي أشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي؟ أشاهد أنه كان هناك نوع من التعددية، بمعنى أنه كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة، فرق كلامية مختلفة. وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة. وبالفعل، كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة، مثلاً الدولة الأموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة، وهذا شيء طبيعي في أي مجتمع... وظلت التعددية تقريباً على مدى ثلاثمائة عام وربما أربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شيء. انتهى تراث المعارضة، إما بالقمع أو بمؤامرات

1ـ بالمناسبة نعود لنلاحظ، فيما يخص جدل الوحدة والتجزئة من وجهة النظر السيكولوجية، أن هذاء العظمة هو دوماً من طبيعة تركيبية، بينما هذاء الاضطهاد من طبيعة تحليلية بالأحرى.

الصمت، وظل تراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي على العلوم ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن[1]. فنحن الآن، يعني وعينا القومي، في كفتين: تراث السلطة، وتراث المعارضة، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة. هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي أربعمائة عام من تراث التعدد. وعينا التاريخي والسياسي غير المتكافئ الكفتين يعني أنا أعرج أسير بقدم واحدة، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة. في رأيي هذه هي الجرثومة الحقيقية، هذا هو حجر العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير، وحركات الإصلاح والثورات العربية، وهو أيضاً السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغله... إذن موقفي أنا هو ضغط المحافظة إلى أقصى درجة وإعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية، وهذا عمل عدة أجيال، وهذا الذي أسميه الموقف من القديم، نقد التراث، التعامل مع القديم حتى أستطيع أن أمنع معوقات التقدم، أي المحافظة التقليدية، وأعطي فرصة أكبر لبواعث النقد والتعددية، والخيار، والعقلانية، والمشاهدة، والحس، وأهمية العمل والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في الرقابة على الحكام»[2].

وقد كان من نتيجة تأويل «مسار التاريخ من الوحدة إلى الكثرة» على أنه «مسار مَرَضي وليس مساراً طبيعياً، وبالتالي لا بد من تصحيحه في أي حركة إصلاحية»، أن سادت النظرة السلفية من حيث هي «نظرة تشاؤمية» ترى أن «العصر الذي كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبي، وما تلاه انحراف وسقوط»، وتدين باسم هذا العصر الذهبي «تطور الزمان

1. خلط تاريخي مزدوج: فمحنة المعتزلة لا تعود إلى القرن الخامس، بل إلى القرن الثالث في عهد المتوكل (233-247هـ). ثم إن المعتزلة أنفسهم مثلوا في عهد المأمون كما رأينا تياراً سلطوياً. وحسن حنفي نفسه يقر في نص آخر بهذا الواقع التاريخي: «وقد حدث في تاريخ كل شعب أن أخذت الدولة مذهباً رسمياً في علم اللاهوت، واضطهدت المذاهب المعارضة، فأخذ المأمون المذهب الاعتزالي واضطهد مخالفيه من أهل السنة، ثم أخذ المتوكل المذهب الأشعري واضطهد مخالفيه من أهل الاعتزال» (خلط تاريخي آخر: فالمتوكل عاش ومات قبل أن تولد الأشعرية، بل قبل أن يرى الأشعري نفسه النور) (ت.ج.ب، ص122-123).

2. في مجلة الثقافة الجديدة، ص3-4.

والتاريخ» وتجهر بيأسها من التقدم بحجة أن «الأمة لا يمكنها الوصول إلى ما كانت عليه أولاً»، وتتأول كل تعدد على أنه انحدار عن «قمة الوحدة الأولى»، وكل تشعب في الواقع والظروف والمواقف المستجدة على أنه «تفتت» و«تشتت»، وتحاصر كل جديد «بأخطبوط الوحدة الأولى حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها»[1]، وتدمغ «تاريخ البشرية كله» بأنه «تاريخ ضلال وخطأ وبهتان»، وتكفِّر الفرق قاطبة منكرة «عمل العقل في النص»، ومطالبة بـ«العودة إلى نقطة الصفر» باعتبارها «هي البداية والنهاية» كما لو أنها «قوس حضاري فتح ثم أغلق إلى غير رجعة»، وتقفل باب الاجتهاد «ودعواها تكرار النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهي قصة الضلال وتعود الإنسانية إلى الهداية، فتلحق بالوحدة الأولى التي فيها بدأت»، وتفك «الارتباط بين الإنسان والعالم... إعلاناً ليوم القيامة» وارتداداً «إلى عالم الذرّ وإلى الوعي المطلق تجريداً للنفس وتخليصاً لها... من عصر الشتات»[2]. وتكون المحصلة النهائية «إدانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وإبداع، واتهام الفكر، وزعزعة الثقة بالعقل، واعتبار قوة الشر في العالم أكثر حسماً من قوة الخير، ومن ثم لا تُقاوَم إلا بالإيمان بالله والإذعان للسلطان، وهي نظرة تشاؤمية تؤدي في النهاية إلى التخدير التام» (ع.ث، ج5، ص590-594).

ويتواصل في الطور الترميمي الذي نحن بصدده الحفر النقدي في الأعماق النظرية للحركات السلفية المتمحورة حول عبادة الوحدة الأولى ليبلغ إلى ذلك الجذر اللاهوتي الآخر للواحدية التي تنيخ بكل ثقلها القمعي على الواقع العربي المعاصر، ونقصد به «حديث الفرقة الناجية». فبالتضاد مع الطور الاندماجي الهذائي القابل للتعريف بأنه طور عرس «الوحدة» و«الوحدانية» و«النظرة الواحدية»، تتكشف الوحدة في الطور الترميمي

1. إنّ المماثلة في اللاشعور بين الوحدة الأولى والرحم الأولى هي وحدها التي يمكن أن تفتق في الشعور هذه الصورة التشبيهية، المذهلة والمبتكرة معاً، التي تجعل للوحدة الأولى قواماً أخطبوطياً.

2. هنا أيضاً تعود صورة الرحم الأولى إلى فرض نفسها بالمقايسة باعتبارها بؤرة «الذر» والبدء المطلق والتجرد السابق على كل نمو في الزمان وعلى كل تشعب في المكان.

النقدي عن أن مبدأها هو الطرح لا الجمع، ونفي القوى لا إثباتها، وإبادة الفرق لا توحيدها: «في موضوع الفرق كتب علماء أهل السنة تاريخ الفرق، ولّنهوا به عقائدهم بناء على حديث الفرقة الناجية المشهور وما معناه: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة هي ما عليه أنا وأصحابي. فتم تكفير كل الفرق، وإدانة كل الاجتهادات، وإباحة دم كل الخصوم، وتصويب فرقة بعينها، وهي فرقة الدولة القائمة. أصبح كل ما يحدث في التاريخ مداناً، وأصبح كل اجتهاد مرفوضاً، وكأن التعدد واختلاف وجهات النظر ذنب لا يغتفر وجريمة يستحق عليها صاحبها السجن أو النفي أو الإعدام. ونسينا أحاديث أخرى مثل «أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم» أو «اختلاف الأئمة رحمة بينهم» (د.إ، ص328).

وبطبيعة الحال، إن لاهوت «الفرقة الناجية»، ومنطق الوحدة الطرحية أو التصفوية الذي يقوم عليه، ليس معلقاً في الفراغ، بل هو نتيجة محتومة للعبادة السلفية للوحدة الأولى ولفلسفة التاريخ الانحدارية المتفرعة عنها. فما دامت حركة التاريخ «تسير في خط هابط، من الكمال إلى النقص، ومن الحق إلى الباطل، ومن النجاة إلى الضلال، ومن الوحدة إلى التفرقة»، فقد كان «ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر» أن يتحول تاريخ الفرق في التراث العربي الإسلامي إلى شاهد ودليل «على الانهيار في صورة التشرذم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الأولى في العصر الأول»، وأن يصبح «الموضوع الرئيسي في معظم مقدمات مصنفات الفرق» هو «بيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الأولى» أي «بيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه، وكيف تحولت الوحدة الأولى إلى كثرة، وكيف تشعبت الأمة إلى فرق، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد إلى ذاتية الأهواء والمصالح». وبما أن «الوحدة الأولى هي وحدة الجماعة التي وحّدها الوحي لأول مرة»، فقد بدا وكأن الغرض الأوحد من تدوين تاريخ الفرق هو «إعادة الرتق، والعودة من التفرق إلى الوحدة، ومن الهوى إلى العقل، ومن المصلحة إلى الفكر، ومن الذاتية إلى الموضوعية». ومن ثم كان من المحتم أن «يتحول هذا التاريخ إلى إدانة»، «إدانة للتاريخ والزمان والتطور وإدانة كل جهد بشري وقضاء على التعددية»، إذ «لا سبيل إلى صلاح العالم ونجاة

البشرية إلا بالعودة من جديد من التفرقة إلى الوحدة، ومن العصيان إلى الطاعة، ومن الشر إلى الخير». وذلك هو مؤدى عقيدة «الفرقة الناجية في مواجهة الفرق الضالة». فكما «بدأت الأمة بوحدة الوحي الأولى ثم تشعبت إلى أهل الأهواء وإلى الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وهي ليست منه، فإنها ترجع كلها إلى الفرقة الناجية، فهي المفسرة الصحيحة للوحي الأول والمتحدث الرسمي باسمه». فالفرقة الناجية هي وحدها التي تحتكر تمثيل «رأي الأمة والجمهور». فهي «الأصل والجذع وما دونها الفروع والشتات». «الفرقة الناجية تجمع والفرق الضالة تفرق. الأولى توحد، والثانية تبعثر». ومن ثم حقّ لها وحدها أن تكون «الناجية»، بينما جميع الفرق الأخرى هالكة في النار. وضلال الفرق الضالة منقوش في ألقابها: فـ«المعتزلة مجوس الأمة، والثوار خوارج، والرافضون شيعة أو روافض... الخ». والمحصلة النهائية هي «تكفير مذهب واحد لباقي المذاهب»، وإغلاق باب «الاجتهاد النظري» وتسويد «القطيعة والمذهبية»، والاستعاضة عن التفكير بالتكفير، «تكفير الحزب الحاكم لأحزاب المعارضة، ثم تكفير أحزاب المعارضة بعضها للبعض» وصولاً بالأمة إلى أن تكون، لا أمة واحدة كما يتحجج دعاة العودة إلى الوحدة الأولى، بل «أمة عوراء». وقد «استمر هذا التقليد متبعاً حتى الآن في اتهام فرق المعارضة بالعمالة والإلحاد والكفر والخروج» حتى «تمت إدانة جميع الاتجاهات» و«غابت الديمقراطية من مجتمعاتنا وساد الرأي الواحد والحزب الواحد» (ع.ث، ج5، ص293، 394، 402، 548، 566، 588، 589، 594).

والبديل العصري للفرقة الناجية هو «الزعيم» أو «القائد» أو «الرئيس الملهم»، «الحاكم الأوحد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة» و«يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية» وينفرد بتقرير مصائر البلاد والعباد «بديلاً عن المؤسسات السياسية، والمؤسسات القومية المستقلة المنعدمة الوجود أصلاً في «نظمنا السياسية المعاصرة» التي هي «كلها بلا استثناء نظم أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب» (د.إ، ص103، 109). ولئن كانت رسالة «الزعيم» أو «القائد» في الطور الاندماجي الوحدوي تجسيد الروح الجماعية كما رأينا و«تحويل فكرة الواحد

إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير»، فإن دوره يتكشف في الطور الترميمي الكثروي عن أنه «إمامية» واحدية ومركزية مطلقة نافية، ولو بالتصفية الجسدية عند الاقتضاء، لكل تلك الموجودات الجمعية التي تعرف في «مجتمعات الحرية والديموقراطية» باسم «الجماهير» و«الشعوب» و«المؤسسات»: «انتقل التصور الهرمي المركزي للعالم إلى ميدان الاجتماع والسياسة، فنشأت لدينا المدن الفاضلة تركز حول الرئيس أو الإمام كخليفة لله في الأرض، كما دارت النظم السياسية، وفي علم العقائد خاصة، حول الإمامة وشروطها وصفات الإمام. فتوارت المؤسسات الاجتماعية والسياسية، كما توارت الشعوب والجماهير متخلية عن دورها في المعارضة والثورة، وآخذة دور السمع والطاعة. وسمعنا في مجتمعاتنا من يحذر من الاقتراب من «بغلة السلطان» بالنقد والتجريح، فما بالنا بالسلطان! ويقول الفارابي: «سواء قلت الله أو الرئيس أو الأمير أو الإمام فإنما أعني نفس الشيء. فإذا خرج جزء من القاعدة على القمة جاز للرئيس بتره واستئصاله حتى يعم النظام ويستتب الأمن». وكأن التصفية الجسدية هي أفضل وسيلة للتعامل مع المعارضة، وللرئيس أكمل البشر، وهو وحده القادر على المعرفة والإلهام، يكاد لا يخطئ ولا يراجعه أحدا» (د.ف، ص146).

وبدورها تخلي مقولة «الإسلام الآسيوي» التعظيمية مكانها لمقولة نقدية: «الاستبداد الآسيوي»: «وأصبح كل من يعارض أو يعترض أو ينقد أو حتى ينصح بالحسنى خارجاً على النظام ومنشقاً على إجماع الأمة! ولذلك وصفت المجتمعات الشرقية بنظام «الاستبداد الشرقي»، واحد فيها فقط هو الحر والباقي عبيدا» (د.ف، ص147).

وهذا «الاستبداد الشرقي» لا يقبل انفكاكاً عن سيادة عقائد الأشعرية على مدى ألف عام وما اقترنت به من سيادة «للتصور المركزي الواحد للعالم»، هذا «التصور التسلطي للعالم، المتمركز حول الواحد الذي يعلم كل شيء. ويظهر ذلك بوجه خاص في العقائد الأشعرية التي ورثتها الأجيال لأكثر من ألف عام وأصبحت جزءاً من روح الأمة والذي أصبح عنواناً «للطغيان

الشرقي». ويظهر ذلك أيضاً في الواحد الحر، والمسيطر على كل ما سواه وما ينتج عنه من قدرية. ويتمثل ذلك أيضاً في احتياج العالم إليه في صورة نبوة تهدي العقل وتكمله وتعصمه من الخطأ، وإيمان به يجعل العمل في المرتبة الثانية، وإنكار لغائية الطبيعة وقوانينها، وتجاوز هذا العالم إلى ما وراءه» (د.ف، ص58)[1].

وأما مقولة «الواحد» الآسيوية، التي وجدناها تقوم مقام العتلة الجبارة التي «تحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي»، فإنها تنقلب «عنصراً سلبياً في التراث بالنسبة للأمة العربية» وتحتل مكانها في رأس البنود التي تنبغي تصفيتها من التراث من حيث أنه تراث سلطة وقهر: فلو حذفت من قاموسنا ووجداننا لتعرّى «الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية: الواحد الذي يسمع ويرى ويبصر ويفعل كل شيء، ومن جبة الغزالي: الواحد الذي يفيض منه كل شيء، ومن جلباب ابن سينا: الواحد الذي يرجع إليه كل شيء» (ع.ث، ج2، ص29).

وأخيراً، وبعد أن كان دولاب التاريخ لا يدور إلا بـ«وحدة الأمة» و«إجماع الأمة»، فإن طور «إحياء التعددية» تحكمه بالأحرى دينامية صراعية. وهكذا تخلي لغة «الوحدة» و«الواحدية» و«الوحدانية» مكانها للغة «التغير الاجتماعي» و«الصراع الاجتماعي» و«معارك الصراع الاجتماعي» و«تضارب المصالح بين القوى الاجتماعية» (د.ف، ص144). ومما يعزز المنحى الجذري لهذه الدينامية الصراعية، التي تقرأ الواقع على ضوء «التناقض» لا على ضوء «الوحدة الواحدة»، تأويلها للصراع الاجتماعي على أنه صراع طبقي في المقام الأول: «الصراع الاجتماعي في كل عصر

---

1. بالمناسبة، لا يتهيب مؤلفنا، في هذا الطور الترميمي الكثروي، من إعادة بعض الاعتبار إلى الوثنية بالذات، نافياً ما يذهب إليه أصحاب التوحيد من أن «الإنسانية كانت قبل النبوة أحط من الحيوان» ومن أن «البشر كانوا كالحيوانات والبهائم قبل الشرائع»، ومؤكداً أن «الوثنية لها مآثرها كما أن لها نقائصها، وما كان لها بالتالي أن «تفسد العقول وتنحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الإنساني» (ع.ث، ج3، ص439 و445).

واحدٌ لا يتغير، الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية؛ بين القاهرين والمقهورين» (د.ف، ص144). وقد كنا رأينا مؤلف «دراسات إسلامية» يعلن عن انتمائه العلني إلى مبدأ الصراع الطبقي وعن احتجاجه الصريح على «مجتمعاتنا التراثية» التي تأخذ بنظرية الفيض الهرمية وترفض التحليل الطبقي: «ما زالت نظرية الفيض حتى الآن تفعل فينا، حاضرة في نفوسنا، توجه حياتنا العامة... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومرتباتنا درجات، ورقينا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾. نتصور الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا نتصور المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا، ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية» (د.إ، ص104). والواقع أن تداخل الطورين الاندماجي الوحدوي والترميمي الصراعي هو الذي يمكن أن يعلل التناقض بين الاسم والمسمى في مشروع «اليسار الإسلامي». فمشروع «اليسار الإسلامي»، كما رأينا، مشروع توحيدي عابر للقارات. والوحدة هي القوة التي يخفق بها جناحا الطائر العملاق وقلبه معاً. والوحدة هي عامل هوية إلى حد أن الاختلاف يصبح مرادفاً للخيانة: «نحن في عصر نجمع فيه عناصر الأمة ونحقق وحدتها. ولا يهمنا «الفرق بين الفرق» بل «الجمع بين الفرق». وكل من يبعث الفرقة في الأمة يلعب لعبة الاستعمار» (ي.إ، ص170). ووحدة الهوية المطلقة هذه تتنافى مع التمايز القومي كما مع الانقسام الطبقي. فـ«الإسلام أمة والمسلمون أمة»، ولهذا فهم مدعوون إلى «اكتشاف مخاطر القومية التي مزقت الدولة وقضت على وحدة الأمة» (ي.إ، ص210)[1]. وبما أنهم «أمة واحدة كما أن إلههم

1. لا بد من تكرار الإشارة هنا إلى أن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»، إذ ينكر باسم وحدة الأمة الإسلامية، أي شكل من أشكال التمايز القومي، لا يجد من حرج في إثبات تمايز آخر - موسوم بميسم الشوفينية هذه المرة - بين المركز والأطراف في جسد «الأمة الإسلامية الواحدة». فصاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يقول بأن «الإسلام أمة والمسلمين أمة» إلا ليتمم القول بأنهم كذلك «سواء في المركز أو الأطراف» (ي.إ، ص187. التسويد منا).

واحد»، فلا يجوز لهم أن يسلكوا سلوك غيرهم من الأمم التي كتب عليها عار الصراع الطبقي فيكونوا «أمة متفرقة ذات أرباب متفرقة، ينهش بعضها لحم بعض» (ي.إ، ص20). وهذه النزعة الوحدوية الجارفة كان يجب أن تعكس نفسها بطبيعة الحال على الاسم. ويقر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» بأنه كان ميالاً في بادئ الأمر، وتيمناً بمشروع الأفغاني، إلى أن يختار لمشروعه اسم «العروة الوثقى». ولكنه عزف عن ذلك وآثر اسماً نزاعياً وصراعياً هو: «اليسار الإسلامي». لماذا؟ لأن «اليسار الإسلامي يركز على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين من يوجدون ومن لا وجود لهم، تمايز بنص القرآن وببداهة المشاهدة. فالأمة لدينا وكما هو الحال أيضاً لدى الأفغاني أمتان: حكام ومحكومون، قادة وشعوب، علية وسفلية» (ي.إ، ص5). بل إنه في نص آخر يذهب إلى أبعد من ذلك ويعتبر ـ بلهجة لا تخلو من سخرية ـ أن تصور «العروة الوثقى» و«الأمة الواحدة» تصور شال للعنف الثوري وللتغيير الاجتماعي: «إنه ليصعب استعمال العنف الثوري في بيئة تعتبر نفسها أمة واحدة، ومع جماعة ترتبط فيما بينها بالعروة الوثقى، وفي شعب يجمعه الحصير والمصطبة، ويستمعون للراوي وأخبار البلد» (ت.ت، ص36).

وبطبيعة الحال، وكما لنا أن نتوقع، فإن ما من شيء سيمنع مؤلفنا في نص آخر، كتب بعد «**التراث والتجديد**» بأقل من عام، من التغني من جديد بـ«تحالف قوى الشعب العامل كصياغة لإقامة تنظيم سياسي وتعبير ذلك عن التراث الذاتي خاصة بوحدة الأمة والعروة الوثقى، وبتعبير شعبي: اللحمة والمصطبة والمولد» (د.ف، ص82).

وهذا النكوص من اللحظة الترميمية نحو اللحظة الهذائية، والعودة إلى مطاردة الوهم بعد محاولة الاقتراب من الواقع، هو ما يجعله في أحدث نص له، وهو مقدمة كتابه «**من العقيدة إلى الثورة**»، يعلن أن استراتيجيته الإيديولوجية هي استعادة وحدة الأمة «بعد أن أصبحت شيعاً وفرقاً،

و«الوصل بين جناحي الأمة» أي «بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة» (ع.ث، ج1، ص39).

والعودة إلى التحليق باتجاه الوهم بعد محاولة التحويم حول الواقع هي التي ترلأئ له، مرة أخرى، بصورة طائر الرخ وقد أصبح رمزا للوحدة الإيديولوجية للأمة التي لا مفر من أن ينعقد إجماعها حول «اليسار الإسلامي» القادر وحده، بحكم صداقته لكل من «الحركة السلفية والحركة العلمانية»، على الجمع بين «الطرفين المتعارضين» وعلى «إعادة وحدة الصف وإنهاء الازدواجية في الثقافة الوطنية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية»: «فقد آن الأوان لأن يعمل الجميع في إطار من الوحدة الوطنية. فلا حوار بين الفرقاء إلا بالليبرالية، ولا تحقيق لوحدة الأمة إلا بالقومية، ولا إعادة لتوزيع الدخل القومي إلا بالماركسية، ولا تغيير من خلال التواصل إلا بالحركة الإسلامية. الأمة طائر جسده القومية العربية، وذيله الليبرالية، ورأسه الوحدة الوطنية. فلا يمكن أن يطير إلا بمجموع جسمه وإلا سقط أو انحرف أو أصبح كسيحاً لا يقوى على النهوض» (د.ف، ص175).

خاتمة

نحو نهاية بعيدة الاحتمال لرقصة المتناقضات؟

إن السؤال الذي لا بد أن يطرح نفسه، ونحن على مشارف نهاية رحلتنا الطويلة هذه مع من لن نتردد في أن نسميه كبير **خيميائيي وحدة الأضداد**، هو: إذا كان فكر حسن حنفي منسوجاً، لحمة وسدى، من التناقض، وإذا كانت رقصة متناقضات هذا الفكر تتحدد بإيقاعين متناوبين: هذائي وترميمي، تعظيمي ونقدي، فأي الإيقاعين هو السابق وأيهما اللاحق؟ وبعبارة أخرى، أي اللحظتين هي الأبدأ: ألحظة الأمة المتغنى بها ـ مثلاً ـ لأنها بالتعريف والامتياز أمة الوحدة الواحدة، أم لحظة الأمة المستهزأ بها لجهلها الانقسام والتعدد والدينامية الصراعية؟ ألحظة الإشادة ـ مثلاً ـ بحضارة الوحي وفريق العمل الواحد والعدمية للفردية والمعطى المثالي المسبق المعيِّن للتاريخ واللامتعيِّن به، أم لحظة التشنيع على الحضارة المتمركزة على الله والنافية للإنسان وللذاتية الشخصية والعادمة للتاريخ ولبعد الزمنية؟ ألحظة التراث الحارس للذات والصائن للهوية من الاغتراب والتغريب والحاوي في ذاته على جميع الوسائل التي «تهيئ للدخول إلى ساحة تحديات العصر»[1]، أم لحظة التراث الكاتم للأنفاس والشال لدينامية التغيير والمتعارض مع «العلم الحديث والحياة المدنية العصرية... والنزعة الإنسانية» (د.ف، ص135-136)؟

1ـ في مجلة الوحدة، المصدر نفسه، ص131.

لنقر بأن منهجنا، الذي حصر هدفه بتسمية التناقض وبالبحث عن معقوليته التعليلية على صعيد سيكولوجي، أي على ضوء التناوب - أو حتى التداخل - **بين لحظة التحليق نحو الوهم التي هي اللحظة الفصامية الهذائية ولحظة الهبوط نحو الواقع التي هي اللحظة الترميمية النقدية،** يبقى صامتاً بل أخرس كرونولوجياً: فهو لا يقول أي اللحظتين هي الأبدأ، ولا ما المسافة الزمنية بينهما، ولا لماذا تضيق أحياناً حتى تنعدم بالمرة وينقلب تناوبهما تداخلاً. ولنقرّ بالتالي بأن كل ما نستطيع أن نقوله بهذا الصدد هو محض افتراض.

فمن الناحية المنطقية الصرفة يبدو لنا أن لحظة **العرس** لا بد أن تكون سابقة للحظة **الحداد**، ولحظة **التحليق** متقدمة على لحظة **الهبوط**، ولحظة **التهويم الهذائي** آنفة على لحظة **الترميم الواقعي**.

ولكننا نميل، من الناحية السيكولوجية، إلى الأخذ بالترتيب المعاكس. فبما أن «الانتقال من الضد إلى الضد عن طريق القلب» لا يكون - باعتراف مؤلفنا نفسه - إلا على سبيل «التعويض النفسي» (ع.ث، ج2، ص27)، فلنا أن نفترض أن الجرح سابق على تضميده وأن الحاجة إلى **ربح وهمي** لا تظهر إلا بعد **خسارة واقعية**. وفرضنا هذا يعززه ما هو معروف عن كيفية اشتغال الآليات الدفاعية في علم النفس. فالأنا، كما يقول الاختصاصي الفرنسي المعروف بالشخصية المرضية ج. برجريه، عندما يجد نفسه في مواجهة واقع مولّد للحصر، «يسعى إلى إنكار جميع المظاهر المولّدة لقدر أكبر مما يطاق من الحصر، وقد يسعى عند الاقتضاء وعلى سبيل التعويض، وبوساطة الهذاء، إلى إعادة بناء واقع جديد أبعث على الطمأنينة ومرغوب فيه أكثر في آن معاً»[1]. وهذا الفرض يعززه أيضاً قول - سبق لنا الاستشهاد به - لحسن حنفي في معرض نقده «الجماعات الإسلامية المعاصرة» التي تخلق فيها عقدة النقص أمام الغرب «إحساساً بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة». كما يعززه قول آخر لمؤلفنا يؤكد فيه

---

1. ج. برجريه، **الوجيز في علم النفس المرضي** Abrégé de psychologie pathologique، ط2 (منشورات ماسون، باريس 1976) ص100.

أنه لا يندر أن «يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع» (د.ف، ص40). والفارق الدلالي بين هذين الشاهدين ـ رغم وحدة مضمونهما ـ هو من طبيعة تناقضية: فما هو في الشاهد الأول موضع اعتراض هو في الشاهد الثاني موضع تأييد وتحبيذ. وليس عصياً علينا أن ندرك أن الشاهد الثاني يلمح، من طرف خفي، إلى مؤلفنا نفسه، تماماً مثلما أن النقد الموجه إلى السلفية في الشاهد الأول يمكن أن يقرأ على أنه نقد ذاتي. والواقع أننا لا نختلف إطلاقاً مع حسن حنفي في قوله إن الإحساس بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة من باب التعويض النفسي، ولكن ما نشك فيه أن يكون التحول من مركب النقص إلى مركب العظمة فعلاً أو رد فعل نفسياً «صحياً يساعد على الخلق والإبداع». بل إننا نذهب، فيما يخص حالة حسن حنفي تحديداً، إلى العكس تماماً: فنحن نرى أن **اللحظة الإبداعية في كتابات صاحب مشروع «التراث والتجديد» هي اللحظة النقدية، بينما اللحظة «العظامية» هي لحظة خواء وجدب**. فأجمل الصفحات وأعمق الصفحات وأكثر الصفحات أصالة هي تلك التي خطها يراع حسن حنفي وهو يمارس تجاه التراث والذات الوظيفة النقدية. وبالمقابل، فإن تلك الصفحات التي دبجها في تعظيم التراث والذات هي من أكثرها ضحالة وابتذالاً وتقليداً عادم الأصالة لكل أدب المنافحة المتراكم في هذا المجال منذ أن دخل العرب في **عصر الجرح النرجسي**. فما دمنا في المجال المعرفي ـ لا في مجال الخيال الشعري ـ فإن التحويم باتجاه الواقع وبموازاته ولصقه وانطلاقاً منه ورجوعاً إليه ـ لا التهويم بالانفكاك عنه وباتجاه معاكس له ـ هو وحده الذي يمكن أن يمثل لحظة «خلق وإبداع»، وهو وحده الذي أبدع فيه فعلاً، من موقع نقدي، صاحب مشروع «التراث والتجديد» إبداعاً يتصف بالشمول والعمق بقدر ما يتصف بالجرأة النظرية والعملية.

ولكن تثميننا العالي هذا للحظة النقدية الإبداعية في كتابات حسن حنفي لا يعني أن اللحظة الهذائية ـ على عقمها المعرفي ـ لم يكن لها أي دور في توليد اللحظة النقدية نفسها. فأغلب الظن أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» ما كان ليمضي في نزعته النقدية إلى ذلك الحد الذي مضى إليه ـ

والذي لا يجاريه فيه أحد ممن تصدوا لـ«نقد العقل العربي» ـ لولا افتراشه مظلة الحماية التي كانت توفرها له في الوقت نفسه آلية المنافحة الدفاعية الهذائية. بل أكثر من ذلك: فنحن نعتقد أن اقتران النزعة النقدية لدى صاحب مشروع «التراث والتجديد» بالنزعة التعظيمية ـ ولو اقتران الضد بالضد ـ هو الذي وفّر لنتاجه الفكري الحماية من الحِرْم الذي كان سيكون من نصيبه، لا محالة، لدى سلطات الرقابة العربية ـ إن على صعيد مؤسسات الدولة وإن على مستوى المجتمع وجماعات الضغط التقليدية ـ فيما لو أسفرت نزعته النقدية عن نفسها بعري لا يطاق. وبالإضافة إلى ذلك فإن بناء واقع هذائي بديل، بالتضاد مع الواقع الموضوع على مشرحة النقد، ينطوي على فائدة نفسية لا مماراة فيها. **فهو إذ يفسح مجالاً واسعاً لممارسة لعبة التناقض، بالانتقال من قطب تجريح الذات إلى قطب تعظيم الذات، يتيح للشخصية النفسية، المهددة بالانشطار، إمكانية المحافظة على وحدتها.** فأمام وضعية مولِّدة للفصام كالوضعية التي يجد فيها العديد من المثقفين العرب أنفسهم منذ دخول المجتمع العربي في طور عصر الرضّة الحضارية، يمكن أن يكون التحول من الضد إلى الضد وسيلة لصون الشخصية نفسها من الانقسام والتجزؤ. وفي مثل هذه الحال **يكون الازدواج في المواقف هو البديل عن الازدواج في الشخصية.** والحال أن الازدواج في المواقف يبقى أهون شراً من الازدواج في الشخصية، تماماً مثلما يبقى العصاب أهون شراً من الذهان. وإذا كان لنا أن نتوقع نهاية ما ـ ونحن نقر سلفاً بأنها بعيدة الاحتمال ـ لرقصة المتناقضات، فعلينا أن نطلبها في عالم الأعيان، أي على صعيد السيرورة الموضوعية، قبل أن نطلبها في عالم الأذهان. ففي الحالة العربية عموماً، كما في حالة حسن حنفي خصوصاً، تبدو استعادة السيطرة على الموقف النفسي رهناً بتحولات إيجابية على صعيد الواقع الموضوعي تعيد وضع المجتمعات العربية على سكة النهضة والتقدم كطريق وحيد إلى البرء من الجرح الأنتروبولوجي. أما إذا كان الواقع العربي سيتجه إلى المزيد من التردي ـ كما هو شأنه منذ هزيمة حزيران 1967 ـ **فإنه سيكون من المحتم أن يتزايد الطلب على الحلول الوهمية وعلى البدائل السحرية من قبل منتجي الإيديولوجيا العربية**

ومستهلكيها معاً. وفي مثل هذه الحال، ليس من المستبعد أن يُكرس حسن حنفي مفكراً للمرحلة وأن يظهر على مسرح الفكر العربي مقلدون كثر له. وكما في كل تقليد، فإنه من المرجح أن يأتي تقليدهم أسوأ من الأصل: إذ من المؤكد أنهم سينزعون إلى مجاراته أقل فأقل في نزعته النقدية، وإلى محاكاته أكثر فأكثر في نزعته الهذائية.

منذ عصر الجرح النرجسي، أي منذ صدمة اللقاء مع الغرب واكتشاف العالم العربي تخلفه في مرآة أوروبا المتقدمة، والنخب المثقفة العربية تعاني من ازدواجية عضال: المنافحة عن الذات في مواجهة الوافد الغربي، ونقد الذات لانتشالها من هوة التأخر والفوات الحضاري. ومن ثم وجدت النخب المثقفة العربية نفسها في موقف سيزيفي منهك للقوى، إذ كان شأنها كشأن من هو مضطر إلى أن يردم باليسرى ما يحفره باليمنى.

الوارث الأكبر لهذه الازدواجية هو حسن حنفي الذي أراد أن يجمع في شخصه بين الفيلسوف والفقيه، وفي فكره بين الانتصار للحداثة والانتصار للقدامة، بين طلب التماهي مع الغرب وطلب فك الارتباط مع الغرب، بين نقد التراث إلى حد الهدم والدفاع عن التراث إلى حد الأمثلة.

هذه القدرة على قول الشيء وعكسه، في آن معاً ومن جهة واحدة، هي التي تعطي فكر حسن حنفي نكهته الخاصة كفكر فصامي منسوج لحمة وسدى بالتناقض، ومزدوج بين إستراتيجيتين: نقد لامتناهي الجرأة للذات ولموروثها وصولاً إلى انتهاك المقدسات، ومنافحة تعظيمية عن الذات وموروثها قد تأخذ حتى شكل الهُذاء.

وعندما تكون الازدواجية مرفوعة على هذا النحو إلى مستوى منهج التفكير، فإنه قد لا يعود أمام الدارس من منهج آخـ لتشخيص الحالة سوى التحليل النفسي. وهذا ما يفعلـ طرابيشي عندما يدرس كتابات حسن حنفي بوصفها حالـ فردية خاصة من «العصاب الجماعي العربي» الذي رصـ أعراضه في الجزء الأول من «المرض بالغرب».